IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR SIGM. FREUD

REDIGIERT VON

DR OTTO RANK u. DR HANNS SACHS

IV. JAHRGANG / 1915
HEFT 1



1915
HUGO HELLER & CIE
LEIPZIG u. WIEN · I · BAUERNMARKT 3

DIE UNREGELMASSIGKEITEN IM ERSCHEINEN UND IM UMFANGE DIESER ZEITSCHRIFT, WELCHE UNS DURCH DIE KRIEGSLAGE AUFERLEGT SIND, WOLLEN DIE P. T. ABONNENTEN FREUNDLICHST ENTSCHULDIGEN. DAS VERSAUMTE WIRD NACH WIEDERKEHR NORMALER ZUSTANDE NACHGEHOLT WERDEN.

Für die REDAKTION bestimmte Zuschriften und Sendungen wollen an Dr. HANNS SACHS, Wien XIX, Pyrkergasse 1 adressiert werden.

»IMAGO« erscheint SECHSMAL jährlich im Gesamtumfang von 24—30 Bogen und kann für M. 15.— = K 18.— pro Jahrgang durch jede gute Buchhandlung sowie direkt vom Verlage HUGO HELLER & CIE. in Wien I., Bauernmarkt 3 abonniert werden. Einzelne Hefte werden nicht abgegeben.

Auch wird ein GEMEINSAMES ABONNEMENT auf »IMAGO« und die »INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR ÄRZTLICHE PSYCHOANALYSE« zum ermäßigten Gesamtjahrespreis von Mk. 30.— = K 36.— eröffnet.

Die wenigen noch verfügbaren Exemplare der früheren Jahrgänge von »IMAGO« werden im Preise erhöht, so daß der komplette Jahrgang nunmehr M. 18.— = K 21.60, gebunden M. 22.50 = K 27.— kostet.

ORIGINAL-EINBANDDECKEN mit Lederrücken sind zum Preise von M. 3.— = K 3.60 durch jede gute Buchhandlung, sowie direkt vom Verlage zu beziehen.

JMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR SIGM. FREUD

REDIGIERT VON

DR OTTO RANK u. DR HANNS SACHS

IV. BAND.



1916

HUGO HELLER & CIE

LEIPZIG u. WIEN · I · BAUERNMARKT 3

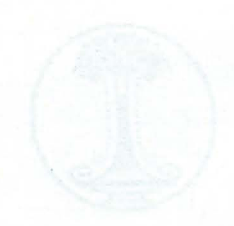
Buchdruckerei Carl Fromme, G. m. b. H., Wien V.

Inhaltsübersicht des IV. Jahrganges 1915 – 1916

Abhandlungen:

Besprechungen:





IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG:

IV. 1. DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS 1915

Zeitgemäßes über Krieg und Tod.

Von SIGM. FREUD.

I. Die Enttäuschung des Krieges.

Von dem Wirbel dieser Kriegszeit gepackt, einseitig unterrichtet, ohne Distanz von den großen Veränderungen, die sich bereits vollzogen haben oder zu vollziehen beginnen, und ohne Witterung der sich gestaltenden Zukunft, werden wir selbst irre an der Bedeutung der Eindrücke, die sich uns aufdrängen, und an dem Wert der Urteile, die wir bilden. Es will uns scheinen, als hätte noch niemals ein Ereignis soviel kostbares Gemeingut der Menschheit zerstört, soviele der klarsten Intelligenzen verwirrt, so gründlich das Hohe erniedrigt. Selbst die Wissenschaft hat ihre leidenschaftslose Unparteilichkeit verloren; ihre aufs tiefste erbitterten Diener suchen ihr Waffen zu entnehmen, um einen Beitrag zur Bekämpfung des Feindes zu leisten. Der Anthropologe muß den Gegner für minderwertig und degeneriert erklären, der Psychiater die Diagnose seiner Geistes- oder Seelenstörung verkünden. Aber wahrscheinlich empfinden wir das Böse dieser Zeit unmäßig stark und haben kein Recht, es mit dem Bösen anderer Zeiten zu vergleichen, die wir nicht erlebt haben.

Der Einzelne, der nicht selbst ein Kämpfer und somit ein Partikelchen der riesigen Kriegsmaschinerie geworden ist, fühlt sich in seiner Orientierung verwirrt und in seiner Leistungsfähigkeit gehemmt. Ich meine, ihm wird jeder kleine Wink willkommen sein, der es ihm erleichtert, sich wenigstens in seinem eigenen Innern zurechtzufinden. Unter den Momenten, welche das seelische Elend der Daheimgebliebenen verschuldet haben, und deren Bewältigung ihnen so schwierige Aufgaben stellt, möchte ich zwei hervorheben und an dieser Stelle behandeln: Die Enttäuschung, die dieser Krieg hervorgerufen hat, und die veränderte Einstellung zum Tode, zu der er uns — wie alle anderen Kriege — nötigt.

Wenn ich von Enttäuschung rede, weiß jedermann sofort, was

damit gemeint ist. Man braucht kein Mitleidsschwärmer zu sein, man kann die biologische und psychologische Notwendigkeit des Leidens für die Ökonomie des Menschenlebens einsehen und darf doch den Krieg in seinen Mitteln und Zielen verurteilen und das Aufhören der Kriege herbeisehnen. Man sagte sich zwar, die Kriege könnten nicht aufhören, so lange die Völker unter so verschiedenartigen Existenzbedingungen leben, so lange die Wertungen des Einzellebens bei ihnen weit auseinandergehen, und so lange die Gehässigkeiten, welche sie trennen, so starke seelische Triebkräfte repräsentieren. Man war also darauf vorbereitet, daß Kriege zwischen den primitiven und den zivilisierten Völkern, zwischen den Menschenrassen, die durch die Hautfarbe voneinander geschieden werden, ja Kriege mit und unter den wenig entwickelten oder verwilderten Völkerindividuen Europas die Menschheit noch durch geraume Zeit in Anspruch nehmen werden. Aber man getraute sich etwas anderes zu hoffen. Von den großen weltbeherrschenden Nationen weißer Rasse, denen die Führung des Menschengeschlechtes zugefallen ist, die man mit der Pflege weltumspannender Interessen beschäftigt wußte, deren Schöpfungen die technischen Fortschritte in der Beherrschung der Natur wie die künstlerischen und wissenschaftlichen Kulturwerte sind, von diesen Völkern hatte man erwartet, daß sie es verstehen würden, Mißhelligkeiten und Interessenkonflikte auf anderem Wege zum Austrag zu bringen. Innerhalb jeder dieser Nationen waren hohe sittliche Normen für den Einzelnen aufgestellt worden, nach denen er seine Lebensführung einzurichten hatte, wenn er an der Kulturgemeinschaft teilnehmen wollte. Diese oft überstrengen Vorschriften forderten viel von ihm, eine ausgiebige Selbstbeschränkung, einen weitgehenden Verzicht auf Triebbefriedigung. Es war ihm vor allem versagt, sich der außerordentlichen Vorteile zu bedienen, die der Gebrauch von Lüge und Betrug im Wettkampf mit den Nebenmenschen schafft. Der Kulturstaat hielt diese sittlichen Normen für die Grundlage seines Bestandes, er schritt ernsthaft ein, wenn man sie anzutasten wagte, erklärte es oft für untunlich, sie auch nur einer Prüfung durch den kritischen Verstand zu unterziehen. Es war also anzunehmen, daß er sie selbst respektieren wolle und nichts gegen sie zu unternehmen gedenke, wodurch er der Begründung seiner eigenen Existenz widersprochen hätte. Endlich konnte man zwar die Wahrnehmung machen, daß es innerhalb dieser Kulturnationen gewisse eingesprengte Völkerreste gäbe, die ganz allgemein unliebsam wären und darum nur widerwillig, auch nicht im vollen Umfange, zur Teilnahme an der gemeinsamen Kulturarbeit zugelassen würden, für die sie sich als genug geeignet erwiesen hatten. Aber die großen Völker selbst, konnte man meinen, hätten soviel Verständnis für ihre Gemeinsamkeiten und soviel Toleranz für ihre Verschiedenheiten erworben, daß »fremd« und »feindlich« nicht mehr wie noch im klassischen Altertum für sie zu einem Begriff verschmelzen durften.

Vertrauend auf diese Einigung der Kulturvölker haben ungezählte Menschen ihren Wohnort in der Heimat gegen den Aufenthalt in der Fremde eingetauscht und ihre Existenz an die Verkehrsbeziehungen zwischen den befreundeten Völkern geknüpft. Wen aber die Not des Lebens nicht ständig an die nämliche Stelle bannte, der konnte sich aus allen Vorzügen und Reizen der Kulturländer ein neues größeres Vaterland zusammensetzen, in dem er sich ungehemmt und unverdächtigt erging. Er genoß so das blaue und das graue Meer, die Schönheit der Schneeberge und die der grünen Wiesenflächen, den Zauber des nordischen Waldes und die Pracht der südlichen Vegetation, die Stimmung der Landschaften, auf denen große historische Erinnerungen ruhen, und die Stille der unberührten Natur. Dies neue Vaterland war für ihn auch ein Museum, erfüllt mit allen Schätzen, welche die Künstler der Kulturmenschheit seit vielen Jahrhunderten geschaffen und hinterlassen hatten. Während er von einem Saal dieses Museums in einen anderen wanderte, konnte er in parteiloser Anerkennung feststellen, was für verschiedene Typen von Vollkommenheit Blutmischung, Geschichte und die Eigenart der Mutter Erde an seinen weiteren Kompatrioten ausgebildet hatten. Hier war die kühle unbeugsame Energie aufs höchste entwickelt, dort die graziöse Kunst, das Leben zu verschönern, anderswo der Sinn für Ordnung und Gesetz oder andere der Eigenschaften, die den Menschen zum Herrn der Erde gemacht haben.

Vergessen wir auch nicht daran, daß jeder Kulturweltbürger sich einen besonderen »Parnaß« und eine »Schule von Athen« geschaffen hatte. Unter den großen Denkern, Dichtern, Künstlern aller Nationen, hatte er die ausgewählt, denen er das Beste zu schulden vermeinte, was ihm an Lebensgenuß und Lebensverständnis zugänglich geworden war, und sie den unsterblichen Alten in seiner Verehrung zugesellt wie den vertrauten Meistern seiner eigenen Zunge. Keiner von diesen Großen war ihm darum fremd erschienen, weil er in anderer Sprache geredet hatte, weder der unvergleichliche Ergründer der menschlichen Leidenschaften, noch der schönheitstrunkene Schwärmer oder der gewaltig drohende Prophet, der feinsinnige Spötter, und niemals warf er sich dabei vor, abtrünnig geworden zu sein der eigenen Nation und der geliebten Muttersprache.

Der Genuß der Kulturgemeinschaft wurde gelegentlich durch Stimmen gestört, welche warnten, daß infolge altüberkommener Differenzen Kriege auch unter den Mitgliedern derselben unvermeidlich wären. Man wollte nicht daran glauben, aber wie stellte man sich einen solchen Krieg vor, wenn es dazu kommen sollte? Als eine Gelegenheit die Fortschritte im Gemeingefühl der Menschen aufzuzeigen seit jener Zeit, da die griechischen Amphiktyonien verboten hatten, eine dem Bündnis angehörige Stadt zu zerstören, ihre Ölbäume umzuhauen und ihr das Wasser abzuschneiden. Als einen ritterlichen Waffengang, der sich darauf beschränken wollte, die Über-

legenheit des einen Teils festzustellen, unter möglichster Vermeidung schwerer Leiden, die zu dieser Entscheidung nichts beitragen könnten, mit voller Schonung für den Verwundeten, der aus dem Kampf ausscheiden muß, und für den Arzt und Pfleger, der sich seiner Herstellung widmet. Natürlich mit allen Rücksichten für den nicht kriegführenden Teil der Bevölkerung, für die Frauen, die dem Kriegshandwerk ferne bleiben, und für die Kinder, die, herangewachsen, einander von beiden Seiten Freunde und Mithelfer werden sollen. Auch mit Erhaltung all der internationalen Unternehmungen und Institutionen, in denen sich die Kulturgemeinschaft der Friedenszeit verkörpert hatte.

Ein solcher Krieg hätte immer noch genug des Schrecklichen und schwer zu Ertragenden enthalten, aber er hätte die Entwicklung ethischer Beziehungen zwischen den Großindividuen der Menschheit, den Völkern und Staaten, nicht unterbrochen.

Der Krieg, an den wir nicht glauben wollten, brach nun aus und er brachte die — Enttäuschung. Er ist nicht nur blutiger und verlustreicher als einer der Kriege vorher, infolge der mächtig vervollkommneten Waffen des Angriffs und der Verteidigung, sondern mindestens ebenso grausam, erbittert, schonungslos wie irgend ein früherer. Er setzt sich über alle Einschränkungen hinaus, zu denen man sich in friedlichen Zeiten verpflichtet, die man das Völkerrecht genannt hatte, anerkennt nicht die Vorrechte des Verwundeten und des Arztes, die Unterscheidung des friedlichen und des kämpfenden Teils der Bevölkerung, die Ansprüche des Privateigentums. Er wirft nieder, was ihm im Wege steht, in blinder Wut, als sollte es keine Zukunft und keinen Frieden unter den Menschen nach ihm geben. Er zerreißt alle Bande der Gemeinschaft unter den miteinander ringenden Völkern und droht eine Erbitterung zu hinterlassen, welche eine Wiederanknüpfung derselben für lange Zeit unmöglich machen wird.

Er brachte auch das kaum begreifliche Phänomen zum Vorschein, daß die Kulturvölker einander so wenig kennen und verstehen, daß sich das eine mit Haß und Abscheu gegen das andere wenden kann. Ja daß eine der großen Kulturnationen so allgemein mißliebig ist, daß der Versuch gewagt werden kann, sie als »barbarisch« von der Kulturgemeinschaft auszuschließen, obwohl sie ihre Eignung durch die großartigsten Beitragsleistungen längst erwiesen hat. Wir leben der Hoffnung, eine unparteiische Geschichtsschreibung werde den Nachweis erbringen, daß gerade diese Nation, die, in deren Sprache wir schreiben, für deren Sieg unsere Lieben kämpfen, sich am wenigsten gegen die Gesetze der menschlichen Gesittung vergangen habe, aber wer darf in solcher Zeit als Richter auftreten in eigener Sache?

Völker werden ungefähr durch die Staaten, die sie bilden, repräsentiert, diese Staaten durch die Regierungen, die sie leiten. Der einzelne Volksangehörige kann in diesem Krieg mit Schreck feststellen, was sich ihm gelegentlich schon in Friedenszeiten aufdrängen

wollte, daß der Staat dem Einzelnen den Gebrauch des Unrechts untersagt hat, nicht weil er es abschaffen, sondern weil er es monopolisieren will wie Salz und Tabak. Der kriegführende Staat gibt sich jedes Unrecht, jede Gewalttätigkeit frei, die den Einzelnen entehren würde. Er bedient sich nicht nur der erlaubten List, sondern auch der bewußten Lüge und des absichtlichen Betruges gegen den Feind, und dies zwar in einem Maße, welches das in früheren Kriegen Gebräuchliche zu übersteigen scheint. Der Staat fordert das Äußerste an Gehorsam und Aufopferung von seinen Bürgern, entmündigt sie aber dabei durch ein Übermaß von Verheimlichung und eine Zensur der Mitteilung und Meinungsäußerung, welche die Stimmung der so intellektuell Unterdrückten wehrlos macht gegen jede ungünstige Situation und jedes wüste Gerücht. Er löst sich los von Zusicherungen und Verträgen, durch die er sich gegen andere Staaten gebunden hatte, bekennt sich ungescheut zu seiner Habgier und seinem Machtstreben, die dann der Einzelne aus Patriotismus gutheißen soll.

Man wende nicht ein, daß der Staat auf den Gebrauch des Unrechts nicht verzichten kann, weil er sich dadurch in Nachteil setzte. Auch für den Einzelnen ist die Befolgung der sittlichen Normen, der Verzicht auf brutale Machtbetätigung in der Regel sehr unvorteilhaft, und der Staat zeigt sich nur selten dazu fähig, den Einzelnen für das Opfer zu entschädigen, das er von ihm gefordert hat. Man darf sich auch nicht darüber verwundern, daß die Lockerung aller sittlichen Beziehungen zwischen den Großindividuen der Menschheit eine Rückwirkung auf die Sittlichkeit der Einzelnen geäußert hat, denn unser Gewissen ist nicht der unbeugsame Richter, für den die Ethiker es ausgeben, es ist in seinem Ursprunge »soziale Angst« und nichts anderes. Wo die Gemeinschaft den Vorwurf aufhebt, hört auch die Unterdrückung der bösen Gelüste auf, und die Menschen begehen Taten von Grausamkeit, Tücke, Verrat und Roheit, deren Möglichkeit man mit ihrem kulturellen Niveau für unvereinbar gehalten hätte.

So mag der Kulturweltbürger, den ich vorhin eingeführt habe, ratlos dastehen in der ihm fremd gewordenen Welt, sein großes Vaterland zerfallen, die gemeinsamen Besitztümer verwüstet, die Mitbürger entzweit und erniedrigt!

Zur Kritik seiner Enttäuschung wäre einiges zu bemerken. Sie ist, strenge genommen, nicht berechtigt, denn sie besteht in der Zerstörung einer Illusion. Illusionen empfehlen sich uns dadurch, daß sie Unlustgefühle ersparen und uns an ihrer Statt Befriedigungen genießen lassen. Wir müssen es dann ohne Klage hinnehmen, daß sie irgend einmal mit einem Stück der Wirklichkeit zusammenstoßen, an dem sie zerschellen.

Zweierlei in diesem Kriege hat unsere Enttäuschung rege gemacht: die geringe Sittlichkeit der Staaten nach außen, die sich nach innen als die Wächter der sittlichen Normen gebärden, und die

Brutalität im Benehmen der Einzelnen, denen man als Teilnehmer an der höchsten menschlichen Kultur ähnliches nicht zugetraut hat.

Beginnen wir mit dem zweiten Punkt und versuchen wir es, die Anschauung, die wir kritisieren wollen, in einen einzigen knappen Satz zu fassen. Wie stellt man sich denn eigentlich den Vorgang vor, durch welchen ein einzelner Mensch zu einer höheren Stufe von Sittlichkeit gelangt? Die erste Antwort wird wohl lauten: Er ist eben von Geburt und von Anfang an gut und edel. Sie soll hier weiter nicht berücksichtigt werden. Eine zweite Antwort wird auf die Anregung eingehen, daß hier ein Entwicklungsvorgang vorliegen müsse, und wird wohl annehmen, diese Entwicklung bestehe darin, daß die bösen Neigungen des Menschen in ihm ausgerottet und unter dem Einfluß von Erziehung und Kulturumgebung durch Neigungen zum Guten ersetzt werden. Dann darf man sich allerdings verwundern, daß bei dem so Erzogenen das Böse wieder so tatkräftig zum Vorschein kommt.

Aber diese Antwort enthält auch den Satz, dem wir widersprechen wollen. In Wirklichkeit gibt es keine »Ausrottung« des Bösen. Die psychologische — im strengeren Sinne die psychoanalytische — Untersuchung zeigt vielmehr, daß das tiefste Wesen des Menschen in Triebregungen besteht, die elementarer Natur, bei allen Menschen gleichartig sind und auf die Befriedigung gewisser ursprünglicher Bedürfnisse zielen. Diese Triebregungen sind an sich weder gut noch böse. Wir klassifizieren sie und ihre Äußerungen in solcher Weise je nach ihrer Beziehung zu den Bedürfnissen und Anforderungen der menschlichen Gemeinschaft. Zuzugeben ist, daß alle die Regungen, welche von der Gesellschaft als böse verpönt werden — nehmen wir als Vertretung derselben die eigensüchtigen und die grausamen — sich unter diesen primitiven befinden.

Diese primitiven Regungen legen einen langen Entwicklungsweg zurück, bis sie zur Betätigung beim Erwachsenen zugelassen werden. Sie werden gehemmt, auf andere Ziele und Gebiete gelenkt, gehen Verschmelzungen miteinander ein, wechseln ihre Objekte, wenden sich zum Teil gegen die eigene Person. Reaktionsbildungen gegen gewisse Triebe täuschen die inhaltliche Verwandlung derselben vor, als ob aus Egoismus — Altruismus, aus Grausamkeit — Mitleid geworden wäre. Diesen Reaktionsbildungen kommt zugute, daß manche Triebregungen fast von Anfang an in Gegensatzpaaren auftreten, ein sehr merkwürdiges und der populären Kenntnis fremdes Verhältnis, das man die »Gefühlsambivalenz« benannt hat. Am leichtesten zu beobachten und vom Verständnis zu bewältigen ist die Tatsache, daß starkes Lieben und starkes Hassen so häufig miteinander bei derselben Person vereint vorkommen. Die Psychoanalyse fügt dem hinzu, daß die beiden entgegengesetzten Gefühlsregungen nicht selten auch die nämliche Person zum Objekt nehmen.

Erst nach Überwindung all solcher »Triebschicksale« stellt sich das heraus, was man den Charakter eines Menschen nennt, und was

mit »gut« oder »böse« bekanntlich nur sehr unzureichend klassifiziert werden kann. Der Mensch ist selten im ganzen gut oder böse, meist »gut« in dieser Relation, böse in einer anderen oder »gut« unter solchen äußeren Bedingungen, unter anderen entschieden »böse«. Interessant ist die Erfahrung, daß die kindliche Präexistenz starker »böser« Regungen oft geradezu die Bedingung wird für eine besonders deutliche Wendung des Erwachsenen zum »Guten«. Die stärksten kindlichen Egoisten können die hilfreichsten und aufopferungsfähigsten Bürger werden; die meisten Mitleidschwärmer, Menschenfreunde, Tierschützer haben sich aus kleinen Sadisten und Tierquälern entwickelt.

Die Umbildung der »bösen« Triebe ist das Werk zweier im gleichen Sinne wirkenden Faktoren, eines inneren und eines äußeren. Der innere Faktor besteht in der Beeinflussung der bösen — sagen wir: eigensüchtigen — Triebe durch die Erotik, das Liebesbedürfnis des Menschen im weitesten Sinne genommen. Durch die Zumischung der erotischen Komponenten werden die eigensüchtigen Triebe in soziale umgewandelt. Man lernt das Geliebtwerden als einen Vorteil schätzen, wegen dessen man auf andere Vorteile verzichten darf. Der äußere Faktor ist der Zwang der Erziehung, welche die Ansprüche der kulturellen Umgebung vertritt, und die dann durch die direkte Einwirkung des Kulturmilieus fortgesetzt wird. Kultur ist durch Verzicht auf Triebbefriedigung gewonnen worden und fordert von jedem neu Ankommenden, daß er denselben Triebverzicht leiste. Während des individuellen Lebens findet eine beständige Umsetzung von äußerem Zwang in inneren Zwang statt. Die Kultureinflüsse leiten dazu an, daß immer mehr von den eigensüchtigen Strebungen durch erotische Zusätze in altruistische, soziale verwandelt werden. Man darf endlich annehmen, daß aller innere Zwang, der sich in der Entwicklung des Menschen geltend macht, ursprünglich, d. h. in der Menschheitsgeschichte nur äußerer Zwang war. Die Menschen die heute geboren werden, bringen ein Stück Neigung (Disposition) zur Umwandlung der egoistischen in soziale Triebe als ererbte Organisation mit, die auf leichte Anstöße hin diese Umwandlung durchführt. Ein anderes Stück dieser Triebumwandlung muß im Leben selbst geleistet werden. In solcher Art steht der einzelne Mensch nicht nur unter der Einwirkung seines gegenwärtigen Kulturmilieus, sondern unterliegt auch dem Einflusse der Kulturgeschichte seiner Vorfahren.

Heißen wir die einem Menschen zukommende Fähigkeit zur Umbildung der egoistischen Triebe unter dem Einfluß der Erotik seine Kultureignung, so können wir aussagen, daß dieselbe aus zwei Anteilen besteht, einem angeborenen und einem im Leben erworbenen, und daß das Verhältnis der beiden zueinander und zu dem unverwandelt gebliebenen Anteil des Trieblebens ein sehr variables ist.

Im allgemeinen sind wir geneigt, den angeborenen Anteil zu

hoch zu veranschlagen, und überdies laufen wir Gefahr, die gesamte Kultureignung in ihrem Verhältnis zum primitiv gebliebenen Triebleben zu überschätzen, d. h. wir werden dazu verleitet, die Menschen »besser« zu beurteilen, als sie in Wirklichkeit sind. Es besteht nämlich noch ein anderes Moment, welches unser Urteil trübt und das Ergebnis im günstigen Sinne verfälscht.

Die Triebregungen eines anderen Menschen sind unserer Wahrnehmung natürlich entrückt. Wir schließen auf sie aus seinen Handlungen und seinem Benehmen, welche wir auf Motive aus seinem Triebleben zurückführen. Ein solcher Schluß geht notwendigerweise in einer Anzahl von Fällen irre. Die nämlichen, kulturell »guten« Handlungen können das einemal von »edlen« Motiven herstammen, das anderemal nicht. Die theoretischen Ethiker heißen nur solche Handlungen »gut«, welche der Ausdruck guter Triebregungen sind, dem anderen versagen sie ihre Anerkennung. Die von praktischen Absichten geleitete Gesellschaft kümmert sich aber im ganzen um diese Unterscheidung nicht; sie begnügt sich damit, daß ein Mensch sein Benehmen und seine Handlungen nach den kulturellen Vorschriften richte, und fragt wenig nach seinen Motiven.

Wir haben gehört, daß der äußere Zwang, den Erziehung und Umgebung auf den Menschen üben, eine weitere Umbildung seines Trieblebens zum Guten, eine Wendung vom Egoismus zum Altruismus herbeiführt. Aber dies ist nicht die notwendige oder regelmäßige Wirkung des äußeren Zwanges. Erziehung und Umgebung haben nicht nur Liebesprämien anzubieten, sondern arbeiten auch mit Vorteilsprämien anderer Art, mit Lohn und Strafen. Sie können also die Wirkung äußern, daß der ihrem Einfluß Unterliegende sich zum guten Handeln im kulturellen Sinne entschließt, ohne daß sich eine Triebveredlung, eine Umsetzung egoistischer in soziale Neigungen, in ihm vollzogen hat. Der Erfolg wird im groben derselbe sein; erst unter besonderen Verhältnissen wird es sich zeigen, daß der eine immer gut handelt, weil ihn seine Triebneigungen dazu nötigen, der andere nur gut ist, weil, insolange und insoweit dies kulturelle Verhalten seinen eigensüchtigen Absichten Vorteile bringt. Wir aber werden bei oberflächlicher Bekanntschaft mit den Einzelnen kein Mittel haben, die beiden Fälle zu unterscheiden, und gewiß durch unseren Optimismus verführt werden, die Anzahl der kulturell veränderten Menschen arg zu überschätzen.

Die Kulturgesellschaft, die die gute Handlung fordert und sich um die Triebbegründung derselben nicht kümmert, hat also eine große Zahl von Menschen zum Kulturgehorsam gewonnen, die dabei nicht ihrer Natur folgen. Durch diesen Erfolg ermutigt, hat sie sich verleiten lassen, die sittlichen Anforderungen möglichst hoch zu spannen und so ihre Teilnehmer zu noch weiterer Entfernung von ihrer Triebveranlagung gezwungen. Diesen ist nun eine fortgesetzte Triebunterdrückung auferlegt, deren Spannung sich in den merkwürdigsten Reaktions- und Kompensationserscheinungen kundgibt.

Auf dem Gebiete der Sexualität, wo solche Unterdrückung am wenigsten durchzuführen ist, kommt es so zu den Reaktionserscheinungen der neurotischen Erkrankungen. Der sonstige Druck der Kultur zeitigt zwar keine pathologische Folgen, äußert sich aber in Charakterverbildungen und in der steten Bereitschaft der gehemmten Triebe, bei passender Gelegenheit zur Befriedigung durchzubrechen. Wer so genötigt wird, dauernd im Sinne von Vorschriften zu reagieren, die nicht der Ausdruck seiner Triebneigungen sind, der lebt, psychologisch verstanden, über seine Mittel und darf objektiv als Heuchler bezeichnet werden, gleichgiltig ob ihm diese Differenz klar bewußt worden ist oder nicht. Es ist unleugbar, daß unsere gegenwärtige Kultur die Ausbildung dieser Art von Heuchelei in außerordentlichem Umfange begünstigt. Man könnte die Behauptung wagen, sie sei auf solcher Heuchelei aufgebaut und müßte sich tiefgreifende Abänderungen gefallen lassen, wenn es die Menschen unternehmen würden, der psychologischen Wahrheit nachzuleben. Es gibt also ungleich mehr Kulturheuchler als wirklich kulturelle Menschen, ja man kann den Standpunkt diskutieren, ob ein gewisses Maß von Kulturheuchelei nicht zur Aufrechthaltung der Kultur unerläßlich sei, weil die bereits organisierte Kultureignung der heute lebenden Menschen vielleicht für diese Leistung nicht zureichen würde. Anderseits bietet die Aufrechthaltung der Kultur auch auf so bedenklicher Grundlage die Aussicht, bei jeder neuen Generation eine weitergehende Triebumbildung als Trägerin einer besseren Kultur anzubahnen.

Den bisherigen Erörterungen entnehmen wir bereits den einen Trost, daß unsere Kränkung und schmerzliche Enttäuschung wegen des unkulturellen Benehmens unserer Weltmitbürger in diesem Kriege unberechtigt waren. Sie beruhten auf einer Illusion, der wir uns gefangen gaben. In Wirklichkeit sind sie nicht so tief gesunken, wie wir fürchten, weil sie gar nicht so hoch gestiegen waren, wie wirs von ihnen glaubten. Daß die menschlichen Großindividuen, die Völker und Staaten, die sittlichen Beschränkungen gegeneinander fallen ließen, wurde ihnen zur begreiflichen Anregung, sich für eine Weile dem bestehenden Drucke der Kultur zu entziehen und ihren zurückgehaltenen Trieben vorübergehend Befriedigung zu gönnen. Dabei geschah ihrer relativen Sittlichkeit innerhalb des eigenen Volkstums wahrscheinlich kein Abbruch.

Wir können uns aber das Verständnis der Veränderung, die der Krieg an unseren früheren Kompatrioten zeigt, noch vertiefen und empfangen dabei eine Warnung, kein Unrecht an ihnen zu begehen. Seelische Entwicklungen besitzen nämlich eine Eigentümlichkeit, welche sich bei keinem anderen Entwicklungsvorgang mehr vorfindet. Wenn ein Dorf zur Stadt, ein Kind zum Mann heranwächst, so gehen dabei Dorf und Kind in Stadt und Mann unter. Nur die Erinnerung kann die alten Züge in das neue Bild einzeichnen; in Wirklichkeit sind die alten Materialien oder Formen beseitigt und

durch neue ersetzt worden. Anders geht es bei einer seelischen Entwicklung zu. Man kann den nicht zu vergleichenden Sachverhalt nicht anders beschreiben als durch die Behauptung, daß jede frühere Entwicklungsstufe neben der späteren, die aus ihr geworden ist, erhalten bleibt; die Sukzession bedingt eine Koexistenz mit, obwohl es doch dieselben Materialien sind, an denen die ganze Reihenfolge von Veränderungen abgelaufen ist. Der frühere seelische Zustand mag sich jahrelang nicht geäußert haben, er bleibt doch soweit bestehen, daß er eines Tages wiederum die Äußerungsform der seelischen Kräfte werden kann, und zwar die einzige, als ob alle späteren Entwicklungen annulliert, rückgängig gemacht worden wären. Diese außerordentliche Plastizität der seelischen Entwicklungen ist in ihrer Richtung nicht unbeschränkt; man kann sie als eine besondere Fähigkeit zur Rückbildung — Regression — bezeichnen, denn es kommt wohl vor, daß eine spätere und höhere Entwicklungsstufe, die verlassen wurde, nicht wieder erreicht werden kann. Aber die primitiven Zustände können immer wieder hergestellt werden; das primitive Seelische ist im vollsten Sinne unvergänglich.

Die sogenannten Geisteskrankheiten müssen beim Laien den Eindruck hervorrufen, daß das Geistes- und Seelenleben der Zerstörung anheimgefallen sei. In Wirklichkeit betrifft die Zerstörung nur spätere Erwerbungen und Entwicklungen. Das Wesen der Geisteskrankheit besteht in der Rückkehr zu früheren Zuständen des Affektlebens und der Funktion. Ein ausgezeichnetes Beispiel für die Plastizität des Seelenlebens gibt der Schlafzustand, den wir allnächtlich anstreben. Seitdem wir auch tolle und verworrene Träume zu übersetzen verstehen, wissen wir, daß wir mit jedem Einschlafen unsere mühsam erworbene Sittlichkeit wie ein Gewand von uns werfen — um es am Morgen wieder anzutun. Diese Entblößung ist natürlich ungefährlich, weil wir durch den Schlafzustand gelähmt, zur Inaktivität verurteilt sind. Nur der Traum kann von der Regression unseres Gefühllebens auf eine der frühesten Entwicklungsstufen Kunde geben. So ist es z. B. bemerkenswert, daß alle unsere Träume von rein egoistischen Motiven beherrscht werden. Einer meiner englischen Freunde vertrat einmal diesen Satz vor einer wissenschaftlichen Versammlung in Amerika, worauf ihm eine anwesende Dame die Bemerkung machte, das möge vielleicht für Österreich richtig sein, aber sie dürfe von sich und ihren Freunden behaupten, daß sie auch noch im Traume altruistisch fühlen. Mein Freund, obwohl selbst ein Angehöriger der englischen Rasse, müßte auf Grund seiner eigenen Erfahrungen in der Traumanalyse der Dame energisch widersprechen: Im Traume sei auch die edle Amerikanerin ebenso egoistisch wie der Österreicher.

Es kann also auch die Triebumbildung, auf welcher unsere Kultureignung beruht, durch Einwirkungen des Lebens — dauernd oder zeitweilig — rückgängig gemacht werden. Ohne Zweifel gehören die Einflüsse des Krieges zu den Mächten, welche solche Rückbildung

erzeugen können, und darum brauchen wir nicht allen jenen, die sich gegenwärtig unkulturell benehmen, die Kultureignung abzusprechen, und dürfen erwarten, daß sich ihre Triebveredlung in ruhigeren Zeiten wieder herstellen wird.

Vielleicht hat uns aber ein anderes Symptom bei unseren Weltmitbürgern nicht weniger überrascht und geschreckt als das so schmerzlich empfundene Herabsinken von ihrer ethischen Höhe. Ich meine die Einsichtslosigkeit, die sich bei den besten Köpfen zeigt, ihre Verstocktheit, Unzugänglichkeit gegen die eindringlichsten Argumente, ihre kritiklose Leichtgläubigkeit für die anfechtbarsten Behauptungen. Dies ergibt freilich ein trauriges Bild, und ich will ausdrücklich betonen, daß ich keineswegs als verblendeter Parteigänger alle intellektuelle Verfehlungen nur auf einer der beiden Seiten finde. Allein diese Erscheinung ist noch leichter zu erklären und weit weniger bedenklich als die vorhin gewürdigte. Menschenkenner und Philosophen haben uns längst belehrt, daß wir Unrecht daran tun, unsere Intelligenz als selbständige Macht zu schätzen und ihre Abhängigkeit vom Gefühlsleben zu übersehen. Unser Intellekt könne nur verläßlich arbeiten, wenn er den Einwirkungen starker Gefühlsregungen entrückt sei; im gegenteiligen Falle benehme er sich einfach wie ein Instrument zu Handen eines Willens und liefere das Resultat, das ihm von diesem aufgetragen sei. Logische Argumente seien also ohnmächtig gegen affektive Interessen, und darum sei das Streiten mit Gründen, die nach Falstaffs Wort so gemein sind wie Brombeeren, in der Welt der Interessen so unfruchtbar. Die psychoanalytische Erfahrung hat diese Behauptung womöglich noch unterstrichen. Sie kann alle Tage zeigen, daß sich die scharfsinnigsten Menschen plötzlich einsichtslos wie Schwachsinnige benehmen, sobald die verlangte Einsicht einem Gefühlswiderstand bei ihnen begegnet, aber auch alles Verständnis wieder erlangen, wenn dieser Widerstand überwunden ist. Die logische Verblendung, die dieser Krieg oft gerade bei den besten unserer Mitbürger hervorgezaubert hat, ist also ein sekundäres Phänomen, eine Folge der Gefühlserregung, und hoffentlich dazu bestimmt, mit ihr zu verschwinden.

Wenn wir solcher Art unsere uns entfremdeten Mitbürger wieder verstehen, werden wir die Enttäuschung, die uns die Großindividuen der Menschheit, die Völker, bereitet haben, um vieles leichter ertragen, denn an diese dürfen wir nur weit bescheidenere Ansprüche stellen. Dieselben wiederholen vielleicht die Entwicklung der Individuen und treten uns heute noch auf sehr primitiven Stufen der Organisation, der Bildung höherer Einheiten, entgegen. Dementsprechend ist das erziehliche Moment des äußeren Zwanges zur Sittlichkeit, welches wir beim Einzelnen so wirksam fanden, bei ihnen noch kaum nachweisbar. Wir hatten zwar gehofft, daß die großartige, durch Verkehr und Produktion hergestellte Interessengemeinschaft den Anfang eines solchen Zwanges ergeben werde, allein es scheint, die Völker gehorchen ihren Leidenschaften derzeit weit mehr

als ihren Interessen. Sie bedienen sich höchstens der Interessen, um die Leidenschaften zu rationalisieren; sie schieben ihre Interessen vor, um die Befriedigung ihrer Leidenschaften begründen zu können. Warum die Völkerindividuen einander eigentlich geringschätzen, hassen, verabscheuen, und zwar auch in Friedenszeiten, und jede Nation die andere, das ist freilich rätselhaft. Ich weiß es nicht zu sagen. Es ist in diesem Falle gerade so, als ob sich alle sittlichen Erwerbungen der Einzelnen auslöschten, wenn man eine Mehrheit oder gar Millionen Menschen zusammennimmt, und nur die primitivsten, ältesten und rohesten, seelischen Einstellungen übrig blieben. An diesen bedauerlichen Verhältnissen werden vielleicht erst späte Entwicklungen etwas ändern können. Aber etwas mehr Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit allerseits, in den Beziehungen der Menschen zueinander und zwischen ihnen und den sie Regierenden dürfte auch für diese Umwandlung die Wege ebnen.

II. Unser Verhältnis zum Tode.

Das zweite Moment, von dem ich es ableite, daß wir uns so befremdet fühlen in dieser einst so schönen und trauten Welt, ist die Störung des bisher von uns festgehaltenen Verhältnisses zum Tode.

Dies Verhältnis war kein aufrichtiges. Wenn man uns anhörte, so waren wir natürlich bereit zu vertreten, daß der Tod der notwendige Ausgang alles Lebens sei, daß jeder von uns der Natur einen Tod schulde und vorbereitet sein müsse, die Schuld zu bezahlen, kurz, daß der Tod natürlich sei, unableugbar und unvermeidlich. In Wirklichkeit pflegten wir uns aber zu benehmen, als ob es anders wäre. Wir haben die unverkennbare Tendenz gezeigt, den Tod beiseite zu schieben, ihn aus dem Leben zu eliminieren. Wir haben versucht, ihn totzuschweigen; wir besitzen ja auch das Sprichwort: man denke an etwas wie an den Tod. Wie an den eigenen natürlich. Der eigene Tod ist ja auch unvorstellbar, und so oft wir den Versuch dazu machen, können wir bemerken, daß wir eigentlich als Zuschauer weiter dabei bleiben. So konnte in der psychoanalytischen Schule der Ausspruch gewagt werden: Im Grunde glaube niemand an seinen eigenen Tod oder, was dasselbe ist: Im Unbewußten sei jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt.

Was den Tod eines anderen betrifft, so wird der Kulturmensch es sorgfältig vermeiden, von dieser Möglichkeit zu sprechen, wenn der zum Tode Bestimmte es hören kann. Nur Kinder setzen sich über diese Beschränkung hinweg; sie drohen einander ungescheut mit den Chancen des Sterbens und bringen es auch zustande, einer geliebten Person dergleichen ins Gesicht zu sagen, wie z. B.: Liebe Mama, wenn du leider gestorben sein wirst, werde ich dies

oder jenes. Der erwachsene Kultivierte wird den Tod eines anderen auch nicht gerne in seine Gedanken einsetzen, ohne sich hart oder böse zu erscheinen; es sei denn, daß er berufsmäßig als Arzt, Advokat u. dgl. mit dem Tode zu tun habe. Am wenigsten wird er sich gestatten, an den Tod des anderen zu denken, wenn mit diesem Ereignis ein Gewinn an Freiheit, Besitz, Stellung verbunden ist. Natürlich lassen sich Todesfälle durch dies unser Zartgefühl nicht zurückhalten; wenn sie sich ereignet haben, sind wir jedesmal tief ergriffen und wie in unseren Erwartungen erschüttert. Wir betonen regelmäßig die zufällige Veranlassung des Todes, den Unfall, die Erkrankung, die Infektion, das hohe Alter, und verraten so unser Bestreben, den Tod von einer Notwendigkeit zu einer Zufälligkeit herabzudrücken. Eine Häufung von Todesfällen erscheint uns als etwas überaus Schreckliches. Dem Verstorbenen selbst bringen wir ein besonderes Verhalten entgegen, fast wie eine Bewunderung für einen, der etwas sehr Schwieriges zustande gebracht hat. Wir stellen die Kritik gegen ihn ein, sehen ihm sein etwaiges Unrecht nach, geben den Befehl aus: De mortuis nil nisi bene, und finden es gerechtfertigt, daß man ihm in der Leichenrede und auf dem Grabstein das Vorteilhafteste nachrühmt. Die Rücksicht auf den Toten, deren er doch nicht mehr bedarf, steht uns über der Wahrheit, den meisten von uns gewiß auch über der Rücksicht für den Lebenden.

Diese kulturell-konventionelle Einstellung gegen den Tod ergänzt sich nun durch unseren völligen Zusammenbruch, wenn das Sterben eine der uns nahestehenden Personen, einen Eltern- oder Gattenteil, ein Geschwister, Kind oder teuren Freund getroffen hat. Wir begraben mit ihm unsere Hoffnungen, Ansprüche, Genüsse, lassen uns nicht trösten und weigern uns, den Verlorenen zu ersetzen. Wir benehmen uns dann wie eine Art von Asra, welche mitsterben, wenn die sterben, die sie lieben.

Dies unser Verhältnis zum Tode hat aber eine starke Wirkung auf unser Leben. Das Leben verarmt, es verliert an Interesse, wenn der höchste Einsatz in den Lebensspielen, eben das Leben selbst, nicht gewagt werden darf. Es wird so schal, gehaltlos wie etwa ein amerikanischer Flirt, bei dem es von vorneherein feststeht, daß nichts vorfallen darf, zum Unterschied von einer kontinentalen Liebesbeziehung, bei welcher beide Partner stets der ernsten Konsequenzen eingedenk bleiben müssen. Unsere Gefühlsbindungen, die unerträgliche Intensität unserer Trauer, machen uns abgeneigt, für uns und die unserigen Gefahren aufzusuchen. Wir getrauen uns nicht, eine Anzahl von Unternehmungen in Betracht zu ziehen, die gefährlich, aber eigentlich unerläßlich sind wie Flugversuche, Expeditionen in ferne Länder, Experimente mit explodierbaren Substanzen. Uns lähmt dabei das Bedenken, wer der Mutter den Sohn, der Gattin den Mann, den Kindern den Vater ersetzen soll, wenn ein Unglück geschieht. Die Neigung, den Tod aus der Lebens-

rechnung auszuschließen, hat so viele andere Verzichte und Ausschließungen im Gefolge. Und doch hat der Wahlspruch der Hansa gelautet: Navigare necesse est, vivere non necesse! (Seefahren muß man, leben muß man nicht.)

Es kann dann nicht anders kommen, als daß wir in der Welt der Fiktion, in der Literatur, im Theater Ersatz suchen für die Einbuße des Lebens. Dort finden wir noch Menschen, die zu sterben verstehen, ja die es auch zustande bringen, einen anderen zu töten. Dort allein erfüllt sich uns auch die Bedingung, unter welcher wir uns mit dem Tod versöhnen könnten, wenn wir nämlich hinter allen Wechselfällen des Lebens noch ein unantastbares Leben übrig behielten. Es ist doch zu traurig, daß es im Leben zugehen kann wie im Schachspiel, wo ein falscher Zug uns zwingen kann, die Partie verloren zu geben, mit dem Unterschied aber, daß wir keine zweite, keine Revanchepartie beginnen können. Auf dem Gebiete der Fiktion finden wir jene Mehrheit von Leben, deren wir bedürfen. Wir sterben in der Identifizierung mit dem einen Helden, überleben ihn aber doch und sind bereit, ebenso ungeschädigt ein zweites Mal mit einem anderen Helden zu sterben.

Es ist evident, daß der Krieg diese konventionelle Behandlung des Todes hinwegfegen muß. Der Tod läßt sich jetzt nicht mehr verleugnen; man muß an ihn glauben. Die Menschen sterben wirklich, auch nicht mehr einzeln, sondern viele, oft Zehntausende an einem Tag. Er ist auch kein Zufall mehr. Es scheint freilich noch zufällig, ob diese Kugel den einen trifft oder den andern; aber diesen anderen mag leicht eine zweite Kugel treffen, die Häufung macht dem Eindruck des Zufälligen ein Ende. Das Leben ist freilich wieder interessant geworden, es hat seinen vollen Inhalt wieder bekommen.

Man müßte hier eine Scheidung in zwei Gruppen vornehmen, diejenigen, die selbst im Kampf ihr Leben preisgeben, trennen von den anderen, die zu Hause geblieben sind und nur zu erwarten haben, einen ihrer Lieben an den Tod durch Verletzung, Krankheit oder Infektion zu verlieren. Es wäre gewiß sehr interessant, die Veränderungen in der Psychologie der Kämpfer zu studieren, aber ich weiß zu wenig darüber. Wir müssen uns an die zweite Gruppe halten, zu der wir selbst gehören. Ich sagte schon, daß ich meine, die Verwirrung und die Lähmung unserer Leistungsfähigkeit, unter denen wir leiden, seien wesentlich mitbestimmt durch den Umstand, daß wir unser bisheriges Verhältnis zum Tode nicht aufrecht halten können und ein neues noch nicht gefunden haben. Vielleicht hilft es uns dazu, wenn wir unsere psychologische Untersuchung auf zwei andere Beziehungen zum Tode richten, auf jene, die wir dem Urmenschen, dem Menschen der Vorzeit zuschreiben dürfen, und jene andere, die in jedem von uns noch erhalten ist, aber sich unsichtbar für unser Bewußtsein in tieferen Schichten unseres Seelenlebens verbirgt.

Wie sich der Mensch der Vorzeit gegen den Tod verhalten, wissen wir natürlich nur durch Rückschlüsse und Konstruktionen, aber ich meine, daß diese Mittel uns ziemlich vertrauenswürdige Auskünfte ergeben haben.

Der Urmensch hat sich in sehr merkwürdiger Weise zum Tode eingestellt. Gar nicht einheitlich, vielmehr recht widerspruchsvoll. Er hat einerseits den Tod ernst genommen, ihn als Aufhebung des Lebens anerkannt und sich seiner in diesem Sinne bedient, anderseits aber auch den Tod geleugnet, ihn zu nichts herabgedrückt. Dieser Widerspruch wurde durch den Umstand ermöglicht, daß er zum Tode des anderen, des Fremden, des Feindes eine radikal andere Stellung einnahm als zu seinem eigenen. Der Tod des anderen war ihm recht, galt ihm als Vernichtung des Verhaßten, und der Urmensch kannte kein Bedenken, ihn herbeizuführen. Er war gewiß ein sehr leidenschaftliches Wesen, grausamer und bösartiger als andere Tiere. Er mordete gerne und wie selbstverständlich. Den Instinkt, der andere Tiere davon abhalten soll, Wesen der gleichen Art zu töten und zu verzehren, brauchen wir ihm nicht zuzuschreiben.

Die Urgeschichte der Menschheit ist denn auch vom Morde erfüllt. Noch heute ist das, was unsere Kinder in der Schule als Weltgeschichte lernen, im wesentlichen eine Reihenfolge von Völkermorden. Das dunkle Schuldgefühl, unter dem die Menschheit seit Urzeiten steht, das sich in manchen Religionen zur Annahme einer Urschuld, einer Erbsünde, verdichtet hat, ist wahrscheinlich der Ausdruck einer Blutschuld, mit welcher sich die urzeitliche Menschheit beladen hat. Ich habe in meinem Buche »Totem und Tabu« (1913), den Winken von W. Robertson Smith, Atkinson und Ch. Darwin folgend, die Natur dieser alten Schuld erraten wollen, und meine, daß noch die heutige christliche Lehre uns den Rückschluß auf sie ermöglicht. Wenn Gottes Sohn sein Leben opfern mußte, um die Menschheit von der Erbsünde zu erlösen, so muß nach der Regel der Talion, der Vergeltung durch Gleiches, diese Sünde eine Tötung, ein Mord gewesen sein. Nur dies konnte zu seiner Sühne das Opfer eines Lebens erfordern. Und wenn die Erbsünde ein Verschulden gegen Gott-Vater war, so muß das älteste Verbrechen der Menschheit ein Vatermord gewesen sein, die Tötung des Urvaters der primitiven Menschenhorde, dessen Erinnerungsbild später zur Gottheit verklärt wurde[1].

Der eigene Tod war dem Urmenschen gewiß ebenso unvorstellbar und unwirklich, wie heute noch jedem von uns. Es ergab sich aber für ihn ein Fall, in dem die beiden gegensätzlichen Einstellungen zum Tode zusammenstießen und in Konflikt miteinander gerieten, und dieser Fall wurde sehr bedeutsam und reich an fernwirkenden Folgen. Er ereignete sich, wenn der Urmensch einen

[1] Vgl. diese Zeitschr. Bd. II. 1913. (Die infantile Wiederkehr des Totemismus.)

seiner Angehörigen sterben sah, sein Weib, sein Kind, seinen Freund, die er sicherlich ähnlich liebte wie wir die unseren, denn die Liebe kann nicht um vieles jünger sein als die Mordlust. Da mußte er in seinem Schmerz die Erfahrung machen, daß man auch selbst sterben könne, und sein ganzes Wesen empörte sich gegen dieses Zugeständnis; jeder dieser Lieben war ja doch ein Stück seines eigenen geliebten Ichs. Anderseits war ihm ein solcher Tod doch auch recht, denn in jeder der geliebten Personen stak auch ein Stück Fremdheit. Das Gesetz der Gefühlsambivalenz, das heute noch unsere Gefühlsbeziehungen zu den von uns geliebtesten Personen beherrscht, galt in Urzeiten gewiß noch uneingeschränkter. Somit waren diese geliebten Verstorbenen doch auch Fremde und Feinde gewesen, die einen Anteil von feindseligen Gefühlen bei ihm hervorgerufen hatten[1].

Die Philosophen haben behauptet, das intellektuelle Rätsel, welches das Bild des Todes dem Urmenschen aufgab, habe sein Nachdenken erzwungen und sei der Ausgang jeder Spekulation geworden. Ich glaube, die Philosophen denken da zu — philosophisch, nehmen zu wenig Rücksicht auf die primär wirksamen Motive. Ich möchte darum die obige Behauptung einschränken und korrigieren: an der Leiche des erschlagenen Feindes wird der Urmensch triumphiert haben, ohne einen Anlaß zu finden, sich den Kopf über die Rätsel des Lebens und des Todes zu zerbrechen. Nicht das intellektuelle Rätsel und nicht jeder Todesfall, sondern der Gefühlskonflikt beim Tode geliebter und dabei doch auch fremder und gehaßter Personen hat die Forschung der Menschen entbunden. Aus diesem Gefühlskonflikt wurde zunächst die Psychologie geboren. Der Mensch konnte den Tod nicht mehr von sich ferne halten, da er ihn in dem Schmerz um den Verstorbenen verkostet hatte, aber er wollte ihn doch nicht zugestehen, da er sich selbst nicht tot vorstellen konnte. So ließ er sich auf Kompromisse ein, gab den Tod auch für sich zu, bestritt ihm aber die Bedeutung der Lebensvernichtung, wofür ihm beim Tode des Feindes jedes Motiv gefehlt hatte. An der Leiche der geliebten Person ersann er die Geister, und sein Schuldbewußtsein ob der Befriedigung, die der Trauer beigemengt war, bewirkte, daß diese erstgeschaffenen Geister böse Dämonen wurden, vor denen man sich ängstigen mußte. Die Veränderungen des Todes legten ihm die Zerlegung des Individuums in einen Leib und in eine — ursprünglich mehrere — Seelen nahe; in solcher Weise ging sein Gedankengang dem Zersetzungsprozeß, den der Tod einleitet, parallel. Die fortdauernde Erinnerung an den Verstorbenen wurde die Grundlage der Annahme anderer Existenzformen, gab ihm die Idee eines Fortlebens nach dem anscheinenden Tode.

Diese späteren Existenzen waren anfänglich nur Anhängsel

[1] Siehe diese Zeitschr. Bd. I. 1912, Tabu und Ambivalenz. Und »Totem und Tabu«.

an die durch den Tod abgeschlossene, schattenhaft, inhaltsleer und bis in späte Zeiten hinauf geringgeschätzt; sie trugen noch den Charakter kümmerlicher Auskünfte. Wir erinnern, was die Seele des Achilleus dem Odysseus erwidert:

»Denn dich Lebenden einst verehrten wir, gleich den Göttern,
Argos Söhn'; und jetzo gebietest du mächtig den Geistern,
Wohnend allhier. Drum laß dich den Tod nicht reuen, Achilleus.
Also ich selbst; und sogleich antwortet' er, solches erwidernd:
Nicht mir rede vom Tod ein Trostwort, edler Odysseus!
Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen
Einem dürftigen Mann, ohn' Erb' und eigenen Wohlstand,
Als die sämtliche Schaar der geschwundenen Toten beherrschen.«
(Odyssee XI v. 484—491)

Oder in der kraftvollen, bitter-parodistischen Fassung von H. Heine:

»Der kleinste lebendige Philister
Zu Stuckert am Neckar
Viel glücklicher ist er
Als ich, der Pelide, der tote Held,
Der Schattenfürst in der Unterwelt«.

Erst später brachten es die Religionen zustande, diese Nachexistenz für die wertvollere, vollgültige auszugeben und das durch den Tod abgeschlossene Leben zu einer bloßen Vorbereitung herabzudrücken. Es war dann nur konsequent, wenn man auch das Leben in die Vergangenheit verlängerte, die früheren Existenzen, die Seelenwanderung und Wiedergeburt ersann, alles in der Absicht, dem Tod seine Bedeutung als Aufhebung des Lebens zu rauben. So frühzeitig hat die Verleugnung des Todes, die wir als konventionell-kulturell bezeichnet haben, ihren Anfang genommen.

An der Leiche der geliebten Person entstanden nicht nur die Seelenlehre, der Unsterblichkeitsglaube und eine mächtige Wurzel des menschlichen Schuldbewußtseins, sondern auch die ersten ethischen Gebote. Das erste und bedeutsamste Verbot des erwachenden Gewissens lautete: Du sollst nicht töten. Es war als die Reaktion gegen die hinter der Trauer versteckte Haßbefriedigung am geliebten Toten gewonnen worden, und wurde allmählich auf den ungeliebten Fremden und endlich auch auf den Feind ausgedehnt.

An letzterer Stelle wird es vom Kulturmenschen nicht mehr verspürt. Wenn das wilde Ringen dieses Krieges seine Entscheidung gefunden hat, wird jeder der siegreichen Kämpfer froh in sein Heim zurückkehren, zu seinem Weib und Kindern, unverweilt und ungestört durch Gedanken an die Feinde, die er im Nahekampf oder durch die fernwirkende Waffe getötet hat. Es ist bemerkenswert, daß sich die primitiven Völker, die noch auf der Erde leben und dem Urmenschen gewiß näher stehen als wir, in diesem Punkte anders verhalten — oder verhalten haben, so lange sie noch nicht den

Einfluß unserer Kultur erfahren hatten. Der Wilde — Australier, Buschmann, Feuerländer — ist keineswegs ein reueloser Mörder; wenn er als Sieger vom Kriegspfade heimkehrt, darf er sein Dorf nicht betreten und sein Weib nicht berühren, ehe er seine kriegerischen Mordtaten durch oft langwierige und mühselige Bußen gesühnt hat. Natürlich liegt die Erklärung aus seinem Aberglauben nahe; der Wilde fürchtet noch die Geisterrache der Erschlagenen. Aber die Geister der erschlagenen Feinde sind nichts anderes als der Ausdruck seines bösen Gewissens ob seiner Blutschuld; hinter diesem Aberglauben verbirgt sich ein Stück ethischer Feinfühligkeit, welches uns Kulturmenschen verloren gegangen ist[1].

Fromme Seelen, welche unser Wesen gerne von der Berührung mit Bösem und Gemeinem ferne wissen möchten, werden gewiß nicht versäumen, aus der Frühzeitigkeit und Eindringlichkeit des Mordverbotes befriedigende Schlüsse zu ziehen auf die Stärke ethischer Regungen, welche uns eingepflanzt sein müssen. Leider beweist dieses Argument noch mehr für das Gegenteil. Ein so starkes Verbot kann sich nur gegen einen ebenso starken Impuls richten. Was keines Menschen Seele begehrt, braucht man nicht zu verbieten[2], es schließt sich von selbst aus. Gerade die Betonung des Gebotes: Du sollst nicht töten, macht uns sicher, daß wir von einer unendlich langen Generationsreihe von Mördern abstammen, denen die Mordlust, wie vielleicht noch uns selbst, im Blute lag. Die ethischen Strebungen der Menschheit, an deren Stärke und Bedeutsamkeit man nicht zu nörgeln braucht, sind ein Erwerb der Menschengeschichte; in leider sehr wechselndem Ausmaße sind sie dann zum ererbten Besitz der heute lebenden Menschen geworden.

Verlassen wir nun den Urmenschen und wenden wir uns dem Unbewußten im eigenen Seelenleben zu. Wir fußen hier ganz auf der Untersuchungsmethode der Psychoanalyse, der einzigen, die in solche Tiefen reicht. Wir fragen: wie verhält sich unser Unbewußtes zum Problem des Todes? Die Antwort muß lauten: fast genau so wie der Urmensch. In dieser wie in vielen anderen Hinsichten lebt der Mensch der Vorzeit ungeändert in unserem Unbewußten fort. Also unser Unbewußtes glaubt nicht an den eigenen Tod, es gebärdet sich wie unsterblich. Was wir unser »Unbewußtes« heißen, die tiefsten, aus Triebregungen bestehenden Schichten unserer Seele, kennt überhaupt nichts Negatives, keine Verneinung — Gegensätze fallen in ihm zusammen — und kennt darum auch nicht den eigenen Tod, dem wir nur einen negativen Inhalt geben können. Dem Todesglauben kommt also nichts Triebhaftes in uns entgegen. Vielleicht ist dies sogar das Geheimnis des Heldentums. Die rationelle Begründung des Heldentums ruht auf dem Urteil, daß das eigene Leben nicht so wertvoll sein kann wie gewisse abstrakte und all-

[1] S. diese Zeitschr., Bd. II. l. c.

[2] Vgl. die glänzende Argumentation von Frazer in dieser Zeitschr., Bd. III. p. 377.

gemeine Güter. Aber ich meine, häufiger dürfte das instinktive und impulsive Heldentum sein, welches von solcher Motivierung absieht und einfach nach der Zusicherung des Anzengruber'schen Steinklopferhanns: Es kann dir nix g'scheh'n, den Gefahren trotzt. Oder jene Motivierung dient nur dazu, die Bedenken wegzuräumen, welche die dem Unbewußten entsprechende heldenhafte Reaktion hintanhalten können. Die Todesangst, unter deren Herrschaft wir häufiger stehen, als wir selbst wissen, ist dagegen etwas Sekundäres, und meist aus Schuldbewußtsein hervorgegangen.

Anderseits anerkennen wir den Tod für Fremde und Feinde und verhängen ihn über sie ebenso bereitwillig und unbedenklich wie der Urmensch. Hier zeigt sich freilich ein Unterschied, den man in der Wirklichkeit für entscheidend erklären wird. Unser Unbewußtes führt die Tötung nicht aus, es denkt und wünscht sie bloß. Aber es wäre unrecht, diese psychische Realität im Vergleiche zur faktischen so ganz zu unterschätzen. Sie ist bedeutsam und folgenschwer genug. Wir beseitigen in unseren unbewußten Regungen täglich und stündlich alle, die uns im Wege stehen, die uns beleidigt und geschädigt haben. Das »Hol' ihn der Teufel«, das sich so häufig in scherzendem Unmut über unsere Lippen drängt, und das eigentlich sagen will: Hol' ihn der Tod, in unserem Unbewußten ist es ernsthafter, kraftvoller Todeswunsch. Ja, unser Unbewußtes mordet selbst für Kleinigkeiten; wie die alte athenische Gesetzgebung des Drakon kennt es für Verbrechen keine andere Strafe als den Tod, und dies mit einer gewissen Konsequenz, denn jede Schädigung unseres allmächtigen und selbstherrlichen Ichs ist im Grunde ein crimen laesae majestatis.

So sind wir auch selbst, wenn man uns nach unseren unbewußten Wunschregungen beurteilt, wie die Urmenschen eine Rotte von Mördern. Es ist ein Glück, daß alle diese Wünsche nicht die Kraft besitzen, die ihnen die Menschen in Urzeiten noch zutrauten[1], in dem Kreuzfeuer von gegenseitigen Verwünschungen wäre die Menschheit längst zugrunde gegangen, die besten und weisesten der Männer darunter wie die schönsten und holdesten der Frauen.

Mit Aufstellungen wie diese findet die Psychoanalyse bei den Laien meist keinen Glauben. Man weist sie als Verleumdungen zurück, welche gegen die Versicherungen des Bewußtseins nicht in Betracht kommen, und übersieht geschickt die geringen Anzeichen, durch welche sich auch das Unbewußte dem Bewußtsein zu verraten pflegt. Es ist darum am Platze darauf hinzuweisen, daß viele Denker, die nicht von der Psychoanalyse beeinflußt sein konnten, die Bereitschaft unserer stillen Gedanken, mit Hinwegsetzung über das Mordverbot zu beseitigen, was uns im Wege steht, deutlich genug angeklagt haben. Ich wähle hiefür ein einziges berühmt gewordenes Beispiel an Stelle vieler anderer:

---

[1] Vgl. über »Allmacht der Gedanken« in dieser Zeitschr., Bd. III. 1913.

Im »Père Goriot« spielt Balzac auf eine Stelle in den Werken J. J. Rousseau's an, in welcher dieser Autor den Leser fragt, was er wohl tun würde, wenn er — ohne Paris zu verlassen und natürlich ohne entdeckt zu werden — einen alten Mandarin in Peking durch einen bloßen Willensakt töten könnte, dessen Ableben ihm einen großen Vorteil einbringen müßte. Er läßt erraten, daß er das Leben dieses Würdenträgers für nicht sehr gesichert hält. »Tuer son mandarin« ist dann sprichwörtlich worden für diese geheime Bereitschaft auch der heutigen Menschen.

Es gibt auch eine ganze Anzahl von zynischen Witzen und Anekdoten, welche nach derselben Richtung Zeugnis ablegen, wie z. B. die dem Ehemanne zugeschriebene Äußerung: Wenn einer von uns beiden stirbt, übersiedle ich nach Paris. Solche zynische Witze wären nicht möglich, wenn sie nicht eine verleugnete Wahrheit mitzuteilen hätten, zu der man sich nicht bekennen darf, wenn sie ernsthaft und unverhüllt ausgesprochen wird. Im Scherz darf man bekanntlich sogar die Wahrheit sagen.

Wie für den Urmenschen, so ergibt sich auch für unser Unbewußtes ein Fall, in dem die beiden entgegengesetzten Einstellungen gegen den Tod, die eine, welche ihn als Lebensvernichtung anerkennt, und die andere, die ihn als unwirklich verleugnet, zusammenstoßen und in Konflikt geraten. Und dieser Fall ist der nämliche wie in der Urzeit, der Tod oder die Todesgefahr eines unserer Lieben, eines Eltern- oder Gattenteils, eines Geschwisters, Kindes oder lieben Freundes. Diese Lieben sind uns einerseits ein innerer Besitz, Bestandteile unseres eigenen Ichs, anderseits aber auch teilweise Fremde, ja Feinde. Den zärtlichsten und innigsten unserer Liebesbeziehungen hängt mit Ausnahme ganz weniger Situationen ein Stückchen Feindseligkeit an, welches den unbewußten Todeswunsch anregen kann. Aus diesem Ambivalenzkonflikt geht aber nicht wie dereinst die Seelenlehre und die Ethik hervor, sondern die Neurose, die uns tiefe Einblicke auch in das normale Seelenleben gestattet. Wie häufig haben die psychoanalytisch behandelnden Ärzte mit dem Symptom der überzärtlichen Sorge um das Wohl der Angehörigen oder mit völlig unbegründeten Selbstvorwürfen nach dem Tode einer geliebten Person zu tun gehabt. Das Studium dieser Vorfälle hat ihnen über die Verbreitung und Bedeutung der unbewußten Todeswünsche keinen Zweifel gelassen.

Der Laie empfindet ein außerordentliches Grauen vor dieser Gefühlsmöglichkeit und nimmt diese Abneigung als legitimen Grund zum Unglauben gegen die Behauptungen der Psychoanalyse. Ich meine mit Unrecht. Es wird keine Herabsetzung unseres Liebeslebens beabsichtigt, und es liegt auch keine solche vor. Unserem Verständnis wie unserer Empfindung liegt es freilich ferne, Liebe und Haß in solcher Weise miteinander zu verkoppeln, aber indem die Natur mit diesem Gegensatzpaar arbeitet, bringt sie es zustande, die Liebe immer wach und frisch zu erhalten, um sie gegen den hinter ihr

lauernden Haß zu versichern. Man darf sagen, die schönsten Entfaltungen unseres Liebeslebens danken wir der Reaktion gegen den feindseligen Impuls, den wir in unserer Brust verspüren.

Resümieren wir nun: unser Unbewußtes ist gegen die Vorstellung des eigenen Todes ebenso unzugänglich, gegen den Fremden ebenso mordlustig, gegen die geliebte Person ebenso zwiespältig (ambivalent) wie der Mensch der Urzeit. Wie weit haben wir uns aber in der konventionell-kulturellen Einstellung gegen den Tod von diesem Urzustand entfernt!

Es ist leicht zu sagen, wie der Krieg in diese Entzweiung eingreift. Er streift uns die späteren Kulturauflagerungen ab und läßt den Urmenschen in uns wieder zum Vorschein kommen. Er zwingt uns wieder, Helden zu sein, die an den eigenen Tod nicht glauben können; er bezeichnet uns die Fremden als Feinde, deren Tod man herbeiführen oder herbeiwünschen soll; er rät uns, uns über den Tod geliebter Personen hinwegzusetzen. Der Krieg ist aber nicht abzuschaffen; solange die Existenzbedingungen der Völker so verschieden und die Abstoßungen unter ihnen so heftig sind, wird es Kriege geben müssen. Da erhebt sich denn die Frage: Sollen wir nicht diejenigen sein, die nachgeben und sich ihm anpassen? Sollen wir nicht zugestehen, daß wir mit unserer kulturellen Einstellung zum Tode psychologisch wieder einmal über unseren Stand gelebt haben, und vielmehr umkehren und die Wahrheit fatieren? Wäre es nicht besser, dem Tod den Platz in der Wirklichkeit und in unseren Gedanken einzuräumen, der ihm gebührt, und unsere unbewußte Einstellung zum Tode, die wir bisher so sorgfältig unterdrückt haben, ein wenig mehr hervorzukehren? Es scheine das keine Höherleistung zu sein, eher ein Rückschritt in manchen Stücken, eine Regression, aber es hat den Vorteil, der Wahrhaftigkeit mehr Rechnung zu tragen und uns das Leben wieder erträglicher zu machen. Das Leben zu ertragen, bleibt ja doch die erste Pflicht aller Lebenden. Die Illusion wird wertlos, wenn sie uns darin stört.

Wir erinnern uns des alten Spruches:

Si vis pacem, para bellum.
(Wenn du den Frieden erhalten willst, so rüste zum Krieg.)

Es wäre zeitgemäß ihn abzuändern:

Si vis vitam, para mortem.
(Wenn du das Leben aushalten willst, richte dich auf den Tod ein.)



Ödipus auf Kolonos.

Von EMIL LORENZ ⟨Klagenfurt⟩.

Mors illi Venus est, sola est in morte voluptas.
Ut possit nasci, appetit ante mori.
Ipsa sibi proles suus est pater et suus heres,
Nutrix ipsa sui, semper alumna sibi.
Ipsa quidem, sed non eadem, quia et ipsa nec ipsa est,
Aeternam vitam mortis adepta bono.

Lactantius, De Ave Phoenice.

Über die Zeit der Abfassung und Aufführung des »König Ödipus« des Sophokles liegen uns keinerlei Nachrichten aus dem Altertum vor, neuere Datierungsversuche gehen sehr weit auseinander, sein Gegenstück jedoch, der »Ödipus auf Kolonos«, darf mit Sicherheit als das letzte Werk des greisen Dichters bezeichnet werden. Die Tragödie wurde im Jahre 401 v. Chr. aufgeführt, drei Jahre nach seinem Tode, unter der Leitung seines Enkels Sophokles, des Sohnes des Ariston. Eine andere Nachricht beschränkt sich auf die Bemerkung, daß Sophokles das Stück verfaßt habe, als er bereits ein Greis war[1].

Aus Gründen, die der Beobachtung von Sprache und Technik des Dramas entnommen sind, sucht Radermacher wahrscheinlich zu machen, daß der »Ödipus auf Kolonos« vor »Philoktet« ⟨409⟩ zu setzen sei. Aus denselben Gründen müßte er natürlich auch vor die »Trachinierinnen« gerückt werden, deren Datierung indes unbestimmt ist. Aber der »Ödipus auf Kolonos« läßt sich überhaupt nicht in die Reihe der sophokleischen Dramen einfügen. Er ist in dem Mangel an eigentlicher Handlung und in seiner vorwiegend lyrischen Stimmung ein typisches Alterswerk. Das Gefühl von Spätherbst, Reife und Müdigkeit ist so überwältigend, daß alles, was darin geschieht, nicht geschieht, um die Handlung zu fördern, sondern um ihr von Anbeginn feststehendes Ziel zu hemmen.

[1] Man wird, wie ich glaube, trotz gewisser Bedenken gegenüber der Überlieferung an der Tatsache, daß es des Sophokles letztes Stück war, nicht rütteln dürfen. Einige nehmen an, die Grammatikernachricht beziehe sich auf eine Neuaufführung nach dem Tode des Dichters. Es wäre aber gegen allen Brauch, von Neuaufführungen zu berichten und die Zeit der ersten Aufführung zu verschweigen, selbst wenn der Neuaufführung eine Umarbeitung zugrunde läge. — Sophokles hatte zwei Söhne von verschiedenen Frauen, den Jophon und Ariston. Die Nachricht, daß des letzteren Sohn, mit Namen Sophokles, die Aufführung geleitet habe, hält Radermacher ⟨Sophokles' Ödipus auf Kolonos, erklärt von Schneidewin-Nauck[9], neue Bearbeitung von Radermacher, p. 13 f.⟩ für bedenklich angesichts der Tatsache, daß ein Sophokles, Sohn des Jophon aus Kolonos, auf einer Inschrift vorkommt. Denn dann hätten zwei Enkel denselben Namen gehabt. Er hält eine Verwechslung für möglich. Mir scheint es wiederum nicht so unbegreiflich, daß die zwei unehelichen Söhne des Sophokles beide ihre eigenen Söhne nach dem Großvater benannt haben: es scheint mir wenigstens vortrefflich zu stimmen zu der Eifersucht, die nach Berichten, die weiter unten berührt werden sollen, zwischen ihnen geherrscht haben muß.

Sophokles war 496 oder 495 geboren. — Was konnte — so dürfen wir uns fragen — dem Neunzigjährigen das Thema des Ödipus bieten; welches Verhältnis konnte er damals noch zu dieser Gestalt gewinnen, in der unsere Psychologie eine Verpersönlichung frühester Erotik erkannt hat? — Allein, man belehrt uns, daß in dieser Tragödie das Schwergewicht auf die Verherrlichung Attikas gelegt sei, wohin eine Legende seinen Tod verlegt hatte, obgleich er weder in Athen, noch auf dem Kolonos zur Zeit des Sophokles einen eigentlichen Kult besaß, und daß die Menschlichkeit Athens und seines Heros Theseus sich dem blinden Ödipus gegenüber in ebenso hellem Licht zeigen sollte wie in den verschiedenen patriotischen Festspielen des Euripides, mit denen das Stück literargeschichtlich in eine Reihe gestellt wird. — Das ist gewiß vollkommen richtig, doch bleibt noch immer die Frage nach dem Motiv unerledigt, aus dem Sophokles in Verfolgung der Tradition des Äschylus (Die Schutzflehenden) und Euripides (Die Schutzflehenden, Die Herakliden) gerade auf den Stoff verfallen mußte, in dessen Mittelpunkt der schon einmal von ihm in seiner erschütterndsten Tragödie behandelte Ödipus stand. Es wäre nun nicht angängig, die Frage in der geschilderten Weise auf ein Nebengeleise zu verschieben. — Ehe wir indes genauer darauf eingehen, empfiehlt es sich, den Gang der Handlung in kurzen Worten zu schildern.

Ödipus kommt, nach den jahrelangen Irrfahrten, die seiner Vertreibung aus Theben gefolgt waren, begleitet von Antigone, in den Hain der Erinyen zu Kolonos bei Athen und läßt sich an dem verbotenen Orte nieder. Ein vorübergehender Einwohner heißt ihn seinen Sitz verlassen, da er sich im Gebiete der gestrengen Göttinnen befinde. Ödipus, sich an ein altes Orakel erinnernd, das ihm verheißen hatte, er werde Ruhe und Frieden finden, sobald er *σεμνῶν ϑεῶν ἕδραν*, einen Sitz bei ehrwürdigen Gottheiten[1], eingenommen hätte, weigert sich, seinen Platz zu verlassen, und bittet, den Herrscher des Landes, Theseus, herbeizurufen. Ehe dieser erscheint, tritt der Chor auf, bestehend aus Greisen des Gaues Kolonos. Trotz der dem Fremdling vorher gegebenen Versicherung, ihn nicht zu vertreiben, fordern sie ihn auf, schleunigst das Land zu verlassen, sobald sie einen Namen vernommen haben. Mit Mühe gelingt es Antigone, sie zu beruhigen. Man wartet auf die Ankunft des Theseus. Das tritt Ismene auf, die zweite Tochter des Ödipus, und bringt die Nachricht von dem Zwiste der Brüder Eteokles und Polyneikes, die um die Herrschaft in Theben kämpfen. Wir erfahren zugleich, daß auch Kreon erscheinen werde, und zwar mit der Absicht, Ödipus in die Nähe Thebens zu führen. Es sei den Thebanern ein Orakel erteilt worden, Thebens Wohl hänge von Ödipus ab, solange er lebe, wie auch einst nach seinem Tode. Man wolle sich seiner bemächtigen, um ihn in der Gewalt zu haben

[1] *Σεμναί* auch = Erinyen, Eumeniden.

und sich, wenn er stürbe, in den Besitz seines Grabes zu setzen. Nach Theben selbst dürfe er allerdings nicht, da er als Vatermörder für immer verbannt sei.

Theseus erscheint, mit dunklen Hinweisen auf das Heil, das dem Lande Attika beschieden sein würde, wenn es ihm bei Lebzeiten Schutz und nach dem Tode eine Ruhestätte gewähre, gewinnt ihn Ödipus. Theseus verspricht feierlich, ihn nicht im Stiche zu lassen. Es setzen nun die Versuche ein, den Ödipus von dem ihm zugesicherten Zufluchtsorte in Attika zu entfernen. Dadurch wachsen der im Grunde so einfachen Handlung eine Reihe von dramatischen Zügen zu, wobei es bezeichnend ist, daß der im Mittelpunkt dieser uns in ihrer Stärke zunächst nicht ganz verständlichen Bestrebungen stehende Ödipus allen Versuchen, ihn für die Heimat zurückzugewinnen, sich in starrer Verneinung gegenüberstellt. Es bedarf des Eingreifens des Theseus, um dem gewalttätigen Vorgehen Kreons zu begegnen, der Ismene und schließlich auch Antigone hatte wegführen lassen, um den Ödipus, gegen den geradewegs vorzugehen er sich scheut, seiner treuesten Stütze zu berauben. — Nicht mehr wie ein stiller Dulder, sondern wie ein unversöhnlicher Rachegeist erscheint Ödipus in dem Auftritt mit Polyneikes, der, ohne Begleitung, voll Reue über seine Vergehungen, vor dem Vater erscheint, um von ihm Verzeihung zu erbitten, er muß ungetröstet, mit dem Fluch belastet, den der Vater auf seine Söhne geschleudert hatte, von dannen ziehen, entgegen dem Brudermord vor den Mauern der siebentorigen Stadt.

Doch nun naht auch dem Ödipus das Ende. Wiederholt ertönen Donnerschläge. Ödipus merkt, daß seine Stunde gekommen sei, und läßt Theseus rufen, der inzwischen ein früher durch Kreons Gewalttat unterbrochenes Opfer am Altar des Poseidon wieder aufgenommen hatte. Er eilt herbei, Ödipus verkündet ihm die nahe bevorstehende Erfüllung des Orakels und bittet ihn, den Ort, wo er zur Unterwelt hinabsteigen werde, für immer geheimzuhalten. Nur so könne er ein Schutz für Athen gegen Einfälle aus Böotien sein und würden die Böotier einst an seinem Grabe im Kampf mit den Athenern eine Niederlage erleiden. Mit Theseus verschwindet Ödipus im Hain der Eumeniden. Was sich dort begab, erfahren wir durch einen Botenbericht.

Und als er kam zur Schwelle, die, in tiefem Grund
Mit ehrnen Stufen wurzelnd, dort hinab sich senkt,
Da stand er still an einem vielgespaltnen Pfad,
Der hohlen Öffnung nahe, wo den ew'gen Bund
Der Treue Theseus schwuren und Peirithoos:
Und zwischen dieser und dem Stein von Thorikos,
Dem hohlen Birnbaum und dem Felsengrabe saß
Er nieder, löste sein Gewand, von Schmutz bedeckt,
Rief dann den Töchtern und gebot, ein lautres Bad
Vom Quell heranzubringen und den Opfertrank.

Und sie, zum sichtbar'n Hügel dort der grünenden
Demeter eilend, richten schnell dem Vater aus,
Wonach er sie gesendet, und beschicken ihn
Mit Bädern und Gewanden, wie's der Brauch gebeut.
Und als er jedes Dienstes nun befriedigt war,
Und nichts gebrach von allem, was er forderte,
Scholl unterirdischer Donner, daß die Töchter sich
Entsetzten, wie sie's hörten; laut aufweinten sie,
Zu seinen Knieen stürzend — — —
— — — Als sie dann gelangt
Zum Ziel der Klagen und der Jammerruf verscholl,
Da herrschte Schweigen. Plötzlich traf ein fremder Laut
Sein Ohr, ihn rufend, und sofort erzitterten
Sie all', in Grausen sträubte sich ihr Haar empor.
Denn viel und vielfach rief ihn an des Gottes Mund:
»O komm, o komm doch, Ödipus! Was zaudern wir,
Zu gehen? Allzulange wird von dir gesäumt.«
Und als er wahrnahm, daß der Gott ihn fordere,
Berief er Theseus, dieses Landes Herrn zu sich.
Als dieser hertrat, sprach er: O geliebtes Haupt,
Gib deiner Rechten treues Pfand den Kindern hier,
⟨Und Töchter, ihr, dem König⟩ und gelobe, sie
Freiwillig nie zu lassen und wohlmeinend stets
Zu tun an ihnen, was du glaubst, das ihnen frommt.
Und er, von eitler Klage fern, verhieß dem Gast,
Der edle Herrscher, dies zu tun, mit hohem Eid.
Nachdem er das vollendet, legt der Greis sofort
Den schwachen Arm um beide Jungfrau'n und beginnt:
»O Kinder, tragen müsset ihr's mit starkem Sinn,
Aus diesem Raum zu scheiden, dürft Verbot'nes nicht
Zu schaun verlangen, unserm Wort nicht lauschen hier.
Drum eilt geschwind von hinnen, Theseus bleib' allein
Zurück, der Herrscher, anzuseh'n, was hier geschieht.«
Nur diese Worte hörten wir aus seinem Mund,
Wir alle; samt den Töchtern dann enteilten wir,
Und weinten viel und schluchzten. Auf dem Wege nun,
Nach kurzer Weile wandten wir das Haupt zurück
Und sahn den Alten nirgends mehr an jenem Ort,
Und nur den König, vor das Haupt die Hand gestreckt,
Die Augen sich verhüllen, als wär' ihm ein Bild
Des Grau'ns erschienen, unerträglich seinem Blick.
Nur kurz indessen währt' es noch, so sahen wir
Ihn niederknieen und in einem Spruch zugleich
Zum Götterhaus Olympos und zur Erde fleh'n.
Doch welcher Tod den Greis entrückt, kein Sterblicher
Weiß das zu sagen, außer Theseus' Haupt allein.
Denn weder hat ihn Gottes feuertragender
Blitzstrahl hinabgeschmettert, noch ein Sturm entrafft,
Der aus dem Meere sich erhob zu dieser Zeit:
Nein, Götterhand entführt' ihn, oder Hades' Tor,
Das sonnenlose, tat sich ihm wohlwollend auf.
Denn ohne Krankheit, ohne Schmerz und Seufzer ward

Der Mann hinweggenommen, hehr und wunderbar,
Wie nie ein Mensch!

(Übertragung von Donner.)

Ein blinder Greis, in schmutzige Lumpen gehüllt, belastet mit der Schuld des Vatermordes und der Blutschande, von allen Menschen ängstlich gemieden — jetzt von zwei Ländern umworben, ein Segen für das Land, das seine Gebeine umschließt: dieser Gegensatz ist wohl wert, einer sehr eingehenden psychologischen Deutung unterzogen zu werden.

Was die mythologischen und literargeschichtlichen Tatsachen betrifft, so sei darauf verwiesen, daß über die letzten Schicksale des Ödipus eine Reihe von Versionen bestand, von denen eine den Ödipus nach Entdeckung seiner Frevel und dem Selbstmord der Jokaste (Epikaste) noch fortherrschen, sich mit Euryganeia vermählen und mit ihr Kinder zeugen ließ, dieselben, die nachher der Inzestehe mit Jokaste zugeschrieben wurden[1]. Eine andere, literarisch nicht mehr unmittelbar vorliegende Version hat C. Robert erschlossen. Danach irrte Ödipus nach der Verbannung aus Theben in den Einöden des Kithairon umher und fand im Heiligtum der Demeter zu Eteonos an der Grenze von Böotien und Attika sein Grab. Den Hinweis auf Tod und Bestattung in Athen enthalten erst die Phönizierinnen des Euripides, ein Stück also, das verhältnismäßig nicht viel jünger ist als der Ödipus auf Kolonos des Sophokles. »Bei Sophokles' nächstem Vorgänger Äschylus in den Sieben ruht Ödipus, nachdem er bis an sein Ende König geblieben, längst in der Gruft der Labdakiden, als der seit Laios dem Apollon verhaßte Stamm infolge des von Ödipus über seine Söhne ausgesprochenen Fluches untergeht. Bei Euripides in den Phönissen haben die Söhne, sobald sie herangewachsen, den Vater eingesperrt, worauf er sie verflucht: Polyneikes, von Eteokles widerrechtlich seiner Ansprüche auf den Thron beraubt, zieht von Argos aus gegen Theben und es erfolgt der Wechselmord noch bei Lebzeiten der Jokaste und des Ödipus, der den ausgesprochenen Fluch hinterher bereut. — Ganz anders hat Sophokles seinen Ödipus dargestellt, ganz anders den Untergang der Söhne motiviert, indem an die Stelle des Familienfluchs persönlicher Frevel tritt, welcher die verdiente Strafe nach sich zieht«[2]. Sophokles läßt in unserem Stücke den Ödipus nach Entdeckung seiner Verbrechen in Theben weilen und erst später, gegen seinen Willen und mit schweigender Zustimmung der Söhne von Kreon in die Verbannung getrieben werden.

Die Frage ist zunächst die, warum der Dichter die Fabel

---

[1] Daß indes Jokaste, Epikaste und Euryganeia eigentlich identisch sind, hat C. Robert, Oidipus, Berlin 1915, I. Bd., p. 44 in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise dargetan, vgl. unten p. 35.

[2] Schneidewin-Nauck, Ödipus auf Kolonos, 6. Aufl., Einleitung. p. 5.

des Stückes gegenüber dem lange vorher gedichteten »König Ödipus«, wo dieser freiwillig in die Verbannung geht, so einschneidend geändert hat, warum er, kurz gesagt, Feindschaft und Selbstsucht auf die Seite der Angehörigen des blinden Königs treten läßt. Gewiß ermöglichte es ihm diese Änderung erst recht, die Abkehr seines Helden von der Heimat und seine Aufnahme im fremden Lande psychologisch wahrscheinlich zu machen. Uns will jedoch diese lokalpatriotische Erklärung nicht ausreichend erscheinen. Es ist darum ein bedeutender Schritt nach vorwärts, wenn man in diesem Falle zwecks Gewinnung eines tieferen Verständnisses der Stellung, die Ödipus seinen Angehörigen gegenüber einnimmt, das eigene Erleben des Dichters heranzieht und auf die aus dem Altertum überlieferten Nachrichten über Zwistigkeiten des alten Sophokles mit seinem Sohne Jophon verweist[1]. Für die Aufdeckung dieser Zusammenhänge vermag auch die Bewußtseinspsychologie manches zu leisten.

Machen wir aber vollends Ernst mit dem heute wohl von keinem Psychologen zu bestreitenden Grundsatz, daß des Ödipus Stellung zur Umwelt nicht die Resultante aus deren Einflüssen auf ihn ist, sondern daß Liebe und Haß, Sehnen und Fliehen, Schuld und Buße in Wirklichkeit Potenzen in des Helden und des Dichters eigener Brust sind, die sich in den Gestalten, die ihn, in Freundschaft und Feindschaft ihm zugewandt, umdrängen, gleichsam traumhaft vergegenständlicht haben, so obliegt uns nunmehr die Aufgabe, den psychologischen Habitus des Ödipus analytisch-begrifflich zu bearbeiten und zu dem konkreten Erleben des greisen Dichters in Beziehung zu setzen.

Wenn wir uns für diesen Zweck wieder den mythischen Motiven zuwenden, so tun wir dies in der Überzeugung, uns auf diesem Wege des allgemein Ethnischen den leichtesten Zugang in das Unbewußte — auf nichts anderes geht unsere Absicht — bahnen zu können.

Wir müssen zunächst feststellen, welche Motive es überhaupt sind, die uns in diesem Sinne beschäftigen sollen.

Dem Streit um die Ehre seiner Anwesenheit nach dem Tode liegt das Motiv der schützenden Kraft des Heroengrabes zugrunde. — Mit diesem kreuzt sich ein anderes: daß es gerade Ödipus, der ehedem Gemiedene und Geflohene, ist, der diesen Segen bringen soll. Wir haben bereits auf diesen manifesten Widerspruch hingewiesen. Die Auflösung dieses Widerspruchs ist das Zentralproblem dieser Analyse.

Von dem erstgenannten Motiv läßt sich ein weiteres zu gesonderter Betrachtung abspalten, dasjenige, auf das die ganze Handlung des Stückes hinzielt: die mystische Vereinigung des

[1] Sie hatten nach Robert, Oidipus I, p. 477, ihren Grund in des greisen Dichters Absicht, seinen Enkel Sophokles, den Sohn des Ariston, in die Phratrie aufnehmen zu lassen, was einer Legitimierung gleichkam.

Helden mit der Erde in ihrer besonderen Ausmalung, sein ungesehenes Verschwinden im heiligen Haine der Σεμναί[1].

Es ist zunächst nicht mehr als eine bloße Vermutung, daß sich der so mächtig gefühlsbetonte Komplex, dessen typischer Träger Ödipus ist, auch in diesem späten Gegenstück des Dramas, das seine tiefe Wirkung dem Vorhandensein eben jenes Komplexes verdankt, sei es positiv oder negativ, zum Ausdruck bringen wird. Erschöpft sich aber dieser Ausdruck in dem immer erneuten Rückblick auf eine nach der Darstellung des Dichters durch jahrelange Mühsal und das Elend der Verbannung schon hundertfach gesühnte Schuld? — falls bei Ödipus überhaupt von Schuld gesprochen werden kann. Das wäre nicht ausgeschlossen. Doch könnte innerhalb der Ökonomie dieses Dramas jene Erinnerung und gewollte oder ungewollte Buße sich auch auf jedes andere unbewußt begangene Verbrechen beziehen und es wäre der von uns vermuteten Bedeutung des Inzestkomplexes nicht Genüge getan.

Zwei Dinge sind es, die uns auf tiefere Beziehungen hinleiten: die oben als erstes Motiv angeführte segenbringende Kraft seines Leibes, die dem Lande verheißen ist, das ihn gastlich aufnimmt und seinem Leib eine Ruhestätte bereitet, und das damit zusammenhängende geheimnisvolle Verschwinden unter die Erde. In dem ersten haben wir das gerade Gegenteil zu der im Eingang des »König Ödipus« geschilderten verderblichen Wirkung von Ödipus' Anwesenheit in der Stadt Theben vor uns.

Die Stadt, du siehst es selber ja, schwankt ungestüm
Im Wogenaufruhr und vermag nicht mehr das Haupt
Emporzuheben aus dem Meer der Todesflut,
Hinsterbend hier im fruchtbeschwerten Keim der Flur,
Hinsterbend dort in Rinderherden und der Frau'n
Noch ungebor'nen Kindern; hergestürmt mit Glut,
Verwüstet grimmvoll unsre Stadt der Seuche Gott,
Daß Kadmos' Haus verödet und das dunkle Land
Der Schatten reicher an Gestöhn und Klagen wird.
(v. 22 bis 30.)

Hat es das Leiden vermocht, diesen Fluch in Segen zu wandeln, in der Weise, daß die innere seelische Läuterung segenbringend auf die Umwelt übergeströmt ist? Diese Vorstellung, so nahe sie auch dem modernen Empfinden läge, ist hier gänzlich von der Hand zu weisen. Ganz abgesehen von dem vieldeutigen Begriff der Schuld — die Religiosität des Sophokles bedurfte dieser Fiktion gar nicht — muß man überhaupt den erbaulichen Wahn eines frommen

[1] Eigentlich liegt hier eine Verquickung von zwei äußerlich nicht ganz zusammenstimmenden Motiven vor. Die Entrückung besteht ja doch in einem lebendigen Abstieg zur Erde, deren Ort unbekannt bleibt, was natürlich das Vorhandensein eines Grabes ausschließt. Trotzdem ist die unbewußte Absicht bei der Bildung der Motive die gleiche. — Parallelen zur Entrückung des Ödipus bei Rohde, Psyche, und in der Einleitung von Radermacher.

Dulders Ödipus abtun. Darauf hat Rohde mit Recht hingewiesen[1]. Vielleicht hat er es gegenüber der früher beliebten Verchristlichung des Ödipus allerdings zu schroff hervorgehoben. Die Ausscheidung der Polyneikes-Szene aus dem ursprünglichen Plan der Dichtung könnte sogar der von Rohde bekämpften Ansicht wieder zu einem gewissen Recht verhelfen[2].

Genau besehen, ist Ödipus im ersten wie im zweiten Stück derselbe fromme, gottergebene Mann, der sich nicht ohnmächtig gegen das Schicksal auflehnt, sondern groß genug ist, sich zu sagen: Es war von den Göttern so beschlossen, sie hegen wohl seit jeher einen Groll gegen unser Geschlecht ‹Öd. Col., p. 964 f.›. »Eine Anklage gegen die Götter kommt hier so wenig über seine Lippen wie im ersten Ödipus«[3].

Der Konflikt, das Schicksal und die Schuld liegt also nicht im Bewußtsein des Helden, es wird wohl auch seine segenbringende Kraft nicht dort zu suchen sein.

Unserer früher angedeuteten Absicht gemäß suchen wir den Schlüssel zum Verständnis dieses Zuges in einem mythischen Motiv.

Da sind wir nun sofort imstande, das mit dem Schleier des Geheimnisses umgebene Verschwinden in die Erde in einen ganz bekannten Vorstellungskreis einzureihen, wenn wir uns an die Mutterbedeutung der Erde erinnern. Darauf hat, unter Anführung der Geschichte des Gyges und des Ödipus auf Kolonos zuerst Jakob Grimm[4] hingewiesen.

Durch diese Ersetzung werden uns mit einem Male gewisse Zusammenhänge ganz klar und es enthüllt sich uns ein offenbar auf der Identität der zugrundeliegenden Komplexe beruhender Parallelismus in den Motiven der beiden Ödipus-Dramen: Segen und Fluch der Anwesenheit des Helden, Erlaubtheit und Verbot der Rückkehr zur Mutter. — Nach dieser Feststellung wird es aber die eigentliche Aufgabe einer Analyse sein, die Gründe für die entgegengesetzte Natur der Affekte aufzuweisen, die sich in den beiden Dramen an dieselben Komplexe geheftet haben.

Es versteht sich von selbst, daß die positive Einstellung zu dem Komplex sich vor dem Bewußtsein nur vermittels einer weitgehenden Symbolisierung darstellen konnte. Es wäre aber ein Irrtum, der Symbolik mehr zuzuschreiben, als daß sie eine Bedingung zum Auftreten der positiven Einstellung sei. Der positive oder negative Affekt schafft sich vielmehr die bestimmte Darstellungsweise, die ihm die Bewußtseinsfähigkeit verleiht. Wir suchen aber

---

[1] Psyche II, 244.

[2] Vgl. Robert a. a. O. I, p. 473: Diese Szene ist nicht nur eine kleine Tragödie für sich, sondern ein Fremdkörper im Organismus des Dramas und wer ehrlich sein will, muß bekennen, daß dieses durch ihre Ausmerzung an Einheit und Geschlossenheit gewinnen würde. — Vgl. ebd., p. 486 ff. und II, p. 161[38].

[3] Robert, p. 488.

[4] DM III. ‹Nachtrags-›Band, p. 285 f.

nicht die Bedingung, sondern die Ursache. Wenn also der Grund für den Affekt weder in dem Stoff (der das positive und negative Vorzeichen verträgt) noch in der Darstellung (die nur Bedingung der Bewußtwerdung ist) liegt, so kann er nur mehr in dem persönlichen Verhalten des vorstellenden und wollenden Subjektes zu dem Stoffe gesucht werden. Wir können aber, ehe wir auf die Analyse eingehen, die festgestellte Ambivalenz der Motive in unseren Dramen noch durch eine weitere Beobachtung erläutern.

Es herrscht nicht nur ein scheinbarer Widerspruch zwischen dem »König Ödipus« und dem »Ödipus auf Kolonos«, was die dort verderbliche, hier segensreiche Wirkung von des Helden Nähe betrifft, sondern auch ein Widerspruch zwischen dem »König Ödipus« und der Vorgeschichte mit der Sphinx. Mißwachs und Unfruchtbarkeit hören auf, sobald Ödipus das Rätsel gelöst und Jokaste, seine Mutter, zur Frau genommen hat. Man möchte erwarten, wenn der Inzest verderbliche Folgen habe, daß diese sich sofort zeigen und sich nicht durch eine lange Periode des Wohlstandes und Glückes der kausalen Erkenntnis soweit entrücken sollten, daß sich für das Verständnis dieses Zusammenhanges die Befragung des Orakels als notwendig erweist. Diese Bedenken dürfen gewiß nicht rationalistisch gescholten werden. Wir haben also zunächst die eigentümliche Tatsache festzustellen, daß die Seuche von der Sage nicht eigentlich als objektive Folge des Inzestes hingestellt wird, sonst müßte sie ihm direkt und immer folgen, was offenbar nicht der Fall ist. Der Erklärung, daß sich in beiden Fällen eben in symbolischer Gestalt die wunscherfüllende Tendenz des Unbewußten durchsetze, was in der direkten Darstellung nicht möglich sei, mögen wir uns immerhin anschließen, sie deckt aber nicht alle Züge des Mythus. Zudem bewegt sich sogar die Darstellung innerhalb des ersten Ödipus-Dramas nahezu außerhalb alles Symbolismus. Die Überwindung der Sphinx ist zwar die Überwindung der »furchtbaren Mutter«, d. h. des mit dem Verbot belegten Objektes[1], aber die ihr folgende Ehe mit der Mutter, die lange Jahre ohne verderbliche Folgen bleibt, ist ebensowenig symbolisch verkleidet wie ihr Ausgang, wo plötzlich das Unheil hereinbricht. (Wir dürfen, wie ich glaube, auf alle billigen Erklärungen verzichten, die darin die Absicht auf einen dramatischen Effekt sehen wollen.) Eines können wir aber zunächst festhalten: daß, wie wir gesehen, der Inzest bei all der seltsamen Beharrungskraft, die er beweist, für die verschiedenen Lebensstufen des Helden eine veränderte Wertung erleidet, nicht nur subjektiv, sondern im Schicksal des Ödipus selbst.

Wir können dann unsere Untersuchung in zwei Fragen gliedern: woher diese Beharrungskraft stammt und was die verschiedene Wertung bedeutet, die sich nicht einfach von der positiven zur negativen

---

[1] Daß die Sphinx ein Symbol der Mutter ist, lehrt das neugriechische Märchen bei Bernhard Schmidt, p. 143, vgl. RLM III 1, col. 743 f.

Seite entwickelt, sondern mehrmals im Leben hin- und herschwankt. Es wird sich zeigen, daß auf diese zwei Fragen eine gemeinsame Antwort erteilt werden kann.

Begnügen wir uns mit der Erklärung, daß sich die Libido von ihrem ersten Objekt gar nie vollständig abzulösen imstande ist, und sehen wir in den mannigfachsten Formen der Phantasien, in denen diese Tatsache zum Ausdruck kommt, nur das semper idem der infantilen Bindung, so rückt natürlich alles, was der Form und der jeweiligen Gestaltung dieses dauernden Inhalts angehört, in die zweite Reihe. Versuchen wir jedoch, der eigentlichen Aufgabe der Psychanalyse gemäß, die jeweils auftretende Phantasie in ihrer ganzen individuellen Lebendigkeit mit den aktuellen Erlebnissen in Beziehung zu setzen, indem wir die gar nicht künstliche Frage erheben, ob sich denn nicht eine Verbindung herstellen läßt zwischen Erlebniskonstellationen des entwickelten Seelenlebens und denjenigen, die in der Inzestphantasie zum Ausdruck gelangen: dann mögen wir uns erinnern, daß die menschliche Lebenswelle zwischen Erhebung und Senkung, Entfaltung und Zurückziehung auf- und abwogt und daß die Ödipus-Phantasie in ihrem Zurückstreben zur ersten Lustquelle, unter Verzicht auf die Machtentfaltung, die in der Gewinnung und Einbeziehung eines fremden Lebens in das eigene Ich liegt[1], also in ihrer Rückkehr auf den infantilen Anpassungsmodus[2] doch wohl nur einer Senkung der Lebenswelle entspricht. Das von dem positiven Affekt begleitete Auftreten dieser Phantasie hätte dann symptomatische Bedeutung für ein verändertes Verhältnis der Realität gegenüber. Wir gewännen durch diese Überlegungen eine Antwort auf die vorhin von uns formulierte Frage bezüglich der Bedeutung, die die verschiedene Wertung der Ödipusphantasie im Laufe des menschlichen Lebens besitzt. Es wäre die Antwort auf dieselbe Frage, die sich uns auf die Lippen drängt, wenn wir den neunzigjährigen Sophokles das Thema des Ödipus ein letztes Mal aufgreifen sehen. Nachdem wir oben das Prinzip der Erklärung hypothetisch aufgestellt haben, handelt es sich jetzt darum, es durch die Analyse der Motive im »Ödipus auf Kolonos« zu erproben.

Daß das Mutterproblem im »Ödipus auf Kolonos« besonders deutlich ausgeprägt sei, wird sich nicht behaupten lassen. Wollten wir uns mit unserer Empfindungsweise in die Seele des blinden Ödipus hineinversetzen, so wäre es wohl ein tiefes Ruhebedürfnis, das wir in ihn, als seine nunmehr stärkste seelische Macht, hineinlegen müßten. Und auf diesem stillen und dunklen Hintergrund sehen wir dann viele seltsame Lichter aufleuchten, schwerverständliche Zeichen, deren richtige Deutung uns aber das Verständnis für

[1] Gewiß enthält die Inzestphantasie auch ein Streben nach Machtäußerung, aber in durchaus infantilem Sinne.

[2] Dieser will nur Lust empfangen, ohne in der Kraftentfaltung, die zu ihrer Gewinnung dient, ebenfalls schon Lust zu empfinden.

die konkrete Form seiner Wunschziele eröffnen soll. Wir sagten es bereits, daß der dem Ödipus zuteil werdende lebendige Abstieg in den Schoß der Erde in Parallele gestellt werden muß mit seiner Mutterehe. Nur ist dabei festzustellen, daß die ausgesprochen sexuelle Bedeutung der letzteren in dieser Symbolik scheinbar ganz geschwunden ist. Es ist von ihr nur die ursprüngliche Komponente der Inzestphantasie, die Uterusphantasie übriggeblieben. Deren Bedeutung als eines Symptoms der Versagung der Realitätsfunktion ist von mir in der Arbeit über »Die Geschichte des Bergmanns von Falun«[1] auseinandergesetzt worden. Dieses Hauptmotiv der Heimkehr zur Mutter ist aber durch eine Reihe von Zügen erweitert, die, wenn ich sie richtig gedeutet habe, die Mutterleibsphantasie nachträglich zur Inzestphantasie ausgestalten. Dem Lande Attika, das den Leib des Ödipus birgt, ist Segen und Kraft gegen äußere Feinde verheißen. Diese Vorstellung von der schützenden Kraft des Heroengrabs[2] wird nicht anders zu erklären sein als — in Anlehnung an verschiedene Arten von Fruchtbarkeitsriten — als symbolische Vermählung des Ödipus mit der Erde, deren Folge Fruchtbarkeit, Kraft und Gedeihen für das Land ist, auf oder in dessen Schoß sich dieses Δρώμενον abspielt. Daß Ödipus in besonderer Beziehung zur Fruchtbarkeit Thebens stand, haben wir bereits oben festgestellt.

Ich kann hier auf das reiche Material verweisen, das von Mannhardt,[3] Preuß[4] und Dieterich[5] gesammelt wurde. Es handelt sich dabei um zwei Gruppen von Bräuchen, die aber ihrer eigentlichen Absicht nach, nämlich Beförderung der Fruchtbarkeit der Erde, identisch sind. Nur geschieht das einemal der magische Akt durch Vereinigung einer männlichen und weiblichen Person, das anderemal durch Vereinigung der Erde selbst mit einem männlichen (phallischen) Symbol. Ödipus als nichtsymbolische Gestalt zur Erde eingehend, würde demgemäß eine Mittelstellung zwischen den beiden Brauchgruppen einnehmen.

Zunächst erinnere ich an die verbreitete Sitte des Brautlagers auf dem Acker, aus Mannhardts Ausführungen[6] allgemein bekannt.

---

[1] Imago, Bd. III, p. 250—301.

[2] Der Glaube ist weitverbreitet, »daß wie die Götter, so namentlich die im Boden der Gemarkung bestatteten Heroen persönlich als Schirmherren des Landes auftreten« H. Usener, Der Stoff des griech. Epos. Sb. d. Wiener Akad. Bd. 137, p. 17. »So will in Euripides' ‚Herakliden' Eurystheus in attischem Boden beerdigt sein, um den verhaßten Heraliden, wenn sie in künftigen Zeiten in Attika einfallen sollten, nach Kräften zu schaden (Eur. Her. 1026 ff). Das Christentum hat an die Stelle der Heroen die Martyrer und Heiligen gesetzt. Die Gebeine der Heiligen sind ein gleich sicheres Unterpfand für den Schutz, den sie Stadt und Land angedeihen lassen, wie das vordem die Gräber und Denkmäler der Landesheroen waren.« Ebd. p. 17. Weiteres Material bei Lobeck, Aglaophamus p. 280 f.

[3] Wald- und Feldkulte.

[4] Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus, Bd. 86 u. 87.

[5] Mutter Erde.

[6] Bd. I, p. 480 ff.

Die Sitte bestand darin, »daß Mann und Weib verbunden sich auf dem Acker wälzen«, woraus man Segen für das Gedeihen der Feldfrüchte erhofft. In Schweden ‹Helsingland und Jemtland› sagt man: Wir werden rollen, so daß Korn entsteht in jeder Pflugfurche. Die ebendort angeführte Sitte, sich beim ersten Gewitter zur Erde zu werfen, die heute noch rationalisiert als Ratschlag fortbesteht, sich auf offenem Felde zum Schutze gegen den Blitz platt auf den Boden zu werfen, möchte ich nicht hieherziehen. Diesem Brauch dürfte vielmehr der Wunsch zugrunde liegen, daß man im Gewitter-sturm neu gezeugt und von der Erde wiedergeboren werde, bezieht sich also nicht auf die Feldfrucht, sondern auf den Menschen, so leicht natürlich dem primitiven Denken der Übergang von einem zum andern ist. Hieher würde noch die ganze Masse dessen zu stellen sein, was uns über Vegetationsfeste mit geschlechtlicher Promiskuität aus allen Teilen der Erde berichtet wird[1]. Mit dem Brauch der athenischen Arrhetophorien, wo Phallen in eine Erdtiefe geworfen wurde, damit sie Früchte und Menschen hervorbringe, ist es zu vergleichen, wenn man in Österreich die Erde fütterte, indem man Brotlaibchen vergrub, die Daumenform hatten[2]. — Den von Frazer[3] berichteten Brauch aus Peru, Steine von der Gestalt von Maiskolben in die Felder zu versenken, um deren Fruchtbarkeit zu erhöhen, möchte ich nicht als unbedingt hieher gehörig ansehen. Diese Steine können immerhin nach dem Grundsatz: in sacris simulata pro veris nichts anderes bedeuten als eben starke Maiskolben. Zur phallischen Auffassung ist freilich nur ein Schritt. — Zu dieser zweiten Brauchgruppe, der Verbindung der Erde mit einem männlichen Symbol gehört natürlich auch die Zeremonie der Watschandies, ein längliches Loch zu graben und Speertänze um dasselbe auszuführen. Das Symbol ist in diesem Fall der von den Tänzern geschwungene und schließlich in die Erde gepflanzte Speer[4].

Mit der Vorstellung der schützenden Kraft des Heroengrabs berührt sich die Sitte der sogenannten Bauopfer. Ja, sie hat sogar, insoferne sich in ihr die heilbringende Wirkung von der Erwartung der Fruchtbarkeit zu der des Gedeihens überhaupt erhebt, eine noch nähere Beziehung zu dem Motiv des Ödipus auf Kolonos als die bisher besprochenen Begehungen[5]. Ihre bisherige Deutung muß, so-

[1] Vgl. Preuß a. a. O.

[2] Dieterich a. a. O. 46 u. 95[1].

[3] Lectures on the early history of the kingship, p. 73, vgl. Vierkandt, Globus 92, p. 40.

[4] Für deutsche Leser am zugänglichsten bei Preuß, Globus 86, p. 358 f., im Auszug bei Dieterich, p. 94 f.

[5] Vgl. Robert a. a. O. I, p. 10: Ein solches Grab im Lande zu haben, bringt Glück und Segen. Natürlich wird, der Handlung des Stückes entsprechend, vor allem das Glück in der Politik und im Kriege hervorgehoben ... aber in *εὐσοίας χάριν* 390 ‹des Glückes, Heiles wegen› liegt doch zugleich noch etwas anderes, *εὔσοιαν δέ φασι τὴν εὐθένειαν* ‹Gedeihen, Überfluß› erklärt der Scholiast und das erinnert an die Worte, die in den Eumeniden Athena an die Erinyen

viel sie auch Richtiges enthält, allerdings als unzulänglich bezeichnet
werden.

»Tiere zeigten aber nicht bloß den Ort des Baues, es wurde
auch oft für nötig erachtet, lebendige Tiere, selbst Menschen in den
Grund einzumauern, gleichsam ein der Erde gebrachtes Opfer, welche
die Last auf sich duldet; durch diesen grausamen Brauch wähnte
man unerschütterliche Haltbarkeit oder andere Vorteile zu erlangen[1].«

Während Jakob Grimm hier, ich weiß nicht, ob als erster den
Begriff des Opfers einführt, sucht Rudolf Kleinpaul in seinem mit
feuilletonistischer Psychologie geschriebenen Buche »Die Lebendigen
und die Toten« die Sache so zu erklären, daß man von den »Opfern«
verlangt und erwartet hätte, sie würden schützende Geister des
Ortes sein, in den sie gebannt wurden. Diese Erklärung scheint
zunächst nicht sehr einleuchtend. Wie konnte man von den Opfern
erwarten, daß sie dem Hause und den Bewohnern, für die sie hatten
ihr Leben lassen müssen, einen Schutz irgendwelcher Art würden
angedeihen lassen? Die Schwierigkeit gibt sich jedoch, wenn man
bedenkt, daß das Bauopfer ein Versuch sein soll, mit Absicht und
von Anbeginn an dem Hause einen solchen Schutz zu gewähren,
wie ihn die nach allgemeiner, in die Urzeit zurückreichender Sitte
im Hause bestatteten Angehörigen nach dem Glauben der Völker
boten[2]. In diesen Zusammenhang hineingezogen, ist es dann von
geringerer Bedeutung, ob die Toten eines natürlichen Todes ge-
storben sind oder nicht, denn gerade Wachstums- und Fruchtbar-
keitsdämonen pflegten getötet zu werden, nicht um die Zauberkraft
zu vernichten, sondern um sie freizubekommen[3].

Von dem einzelnen Gebäude auf die ganze Stadt oder den
Staat übertragen, erscheint das Bauopfer in der römischen Sitte des
Lebendigbegrabens auf dem Forum boarium, ‹angeblich› zuerst im
Jahre 226 v. Chr. geübt. »Die Begrabung des Gallier- und Griechen-
paares wurde noch zu Plutarchs Zeit alljährlich im November be-
gangen.« Wissowa, Religion und Kultus der Römer. p. 355.

Da die Toten, besonders im indogermanischen Altertum, immer
zugleich die Spenden der Fruchtbarkeit waren ‹πλουτοδόται bei
Hesiod›, wohl nach dem uralten Prinzip des Kreislaufs des Lebens,
mit dem auch Plato die Unsterblichkeit zu beweisen versucht hatte,
so gewinnen wir für das schützende Heroengrab, das sogenannte
Bauopfer und den Kohabitationszauber zur Förderung der Frucht-
barkeit einen gemeinsamen Gesichtspunkt. Die Erklärung ist schon
angedeutet worden: es hat eine Übertragung der das menschliche

richtet, 895: ὡς μή τιν᾽ οἶκον εὐθενεῖν ἄνευ σέθεν. Und so klingt doch auch
wohl bei Sophokles noch die Erinnerung an den chthonischen Heros durch, der die
Gefilde mit Fruchtbarkeit segnet.

[1] J. Grimm, DM. II 956.

[2] Man dachte sich, daß die Geister der Toten noch nach ihrem Hinscheiden
im Hause weilten und es schützten. S. Feist, Kultur etc. der Indogermanen. p. 327.

[3] Ursprünglicher Sinn des Opfers nach Preuß, Globus 86, p. 324.

Denken einst beherrschenden Fruchtbarkeitsriten auf ein verwandtes Gebiet stattgefunden; ist ja das Haus das Gefäß, in dem menschliches Leben emporwächst und lehrt uns doch die Volkskunde, daß für ein ackerbautreibendes Volk alles Glück und Gedeihen unter dem Bilde der Fruchtbarkeit der Feldfrüchte, Tiere und Menschen angeschaut wird. Die schönsten Belege bilden ja gerade unsere Ödipusdramen mit ihren Schilderungen der Seuche. — Die geschilderte Übertragung eines ursprünglichen Fruchtbarkeitsritus auf das Gebiet des Schutzes einer Stadt zeigt sich vollends eindeutig in dem römisch-etruskischen Brauche bei der Städtegründung, »daß man um neugegründete Städte Furchen pflügte, deren Heiligkeit allem Übel Eindrang wehren sollte«[1].

Ödipus ist, wie sich aus unseren Ausführungen ergibt, ein alter Vegetationsgott. Zu diesem Ergebnis kommt auch C. Robert in seinem genannten Buche. Aus der Beobachtung, »daß Oidipus gerne in der Nähe von Demetertempeln angesiedelt und stets in Verbindung mit den dieser Gottheit im Grunde wesensgleichen Erinyen verehrt wird« (S. 44), zieht er den Schluß: Ödipus ist ein chthonischer Heros aus dem Kreise der Demeter. Hieraus erklären sich die beiden wichtigsten Züge des Mythos, die durch alle seine Entwicklungsphasen hindurch konstant geblieben sind, die Vermählung mit der Mutter und die πάϑη. Daß die in Sage und Poesie unter den verschiedensten Namen, unter denen aber Jokaste und Eurygane prävalieren, erscheinende Mutter des Ödipus niemand anders sein kann als die Erdgöttin, die πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία, liegt auf der Hand. . . Wo die Erde, das göttliche Urwesen, die Allmutter ist — und das ist sie gewiß bei allen griechischen Stämmen—, sind naturgemäß auch ihre eigenen Söhne zugleich ihre Gatten. In Kult und Sage erscheint dieser krasse Naturmythos später allerdings fast stets gemildert oder verschleiert durch Gabelung, Vervielfältigung, Substitution und die vielen andern Mittel, über die die Religionsentwicklung verfügt. . . . Wo uns also immer im Mythos die Ehe der Mutter mit dem eigenen Kind begegnet, sind wir berechtigt, in dieser Mutter die Erdgöttin zu erkennen. Wenigstens in der älteren Zeit unbedingt. . . .

Die Erdgöttin Demeter, in deren Heiligtum die Gebeine des Ödipus ruhen, war ursprünglich auch seine Mutter. Am Kithairon stand ursprünglich auch seine Wiege. . . . Die weizenreiche Parasopia . . . verehrt vor allem die Demeter als Getreidespenderin. . . . Daher dürfen wir ohne weiteres annehmen, daß auch das Demeterkind von Eteonos zunächst ein Dämon der Fruchtbarkeit war, und wir haben von dieser Anschauung selbst noch bei Sophokles im Ödipus auf Kolonos eine Spur zu finden geglaubt. Aber südlich von Eteonos steigt, ein scharfer Kontrast, das unwirtliche Kithairongebirge empor, der Schauplatz düsterer alter Naturmythen. Hier ist

[1] Grimm, DM. II 957 nach Varro.

Aktaion von seinen Hunden zerfleischt, Pentheus von den Mainaden zerrissen worden. Hier ist auch, wie wir oben gelernt haben, der älteste Schauplatz der πάϑη des Ödipus. Denn das im Frühjahr von der Erdmutter geborene Kind hat im Winter Qualen und Tod zu erdulden. ⟨S. 44—46[1].⟩

Diese naturmythologische Deutung ist so klar und folgerichtig, daß ihr fast nichts hinzuzufügen ist. Wäre unsere Aufgabe eine Deutung der Gestalt des Ödipus überhaupt, so könnten wir uns mit den gewonnenen Ergebnissen begnügen. Wir haben es als das Zentralproblem dieser Analyse bezeichnet, wieso gerade Ödipus, der ehedem Gemiedene, nach seinem Tode der Spender eines Segens werden konnte, und zwar durch einen symbolisch dargestellten Inzest mit der Erdenmutter, der nur dadurch gemildert erscheint, daß Ödipus nicht in der Heimat, die ihn geboren hat, in die Erde eingeht, sondern im fremden Lande. Die durch vergleichende Analyse der Mythen und Bräuche gewonnene Erkenntnis, daß Ödipus ein Fruchtbarkeitsdämon ist, könnten wir zu folgendem Schluß benützen: dort, wo der Mythus eine rein menschliche Gestalt angenommen hatte, also im ersten Ödipusdrama, mußte des Helden Funktion den Charakter des Frevels, des Inzests annehmen, wo aber die ursprüngliche Bedeutung sich in höherem Grade erhalten hatte, bedeutete sein Verweilen Segen für das Land. Dabei hätten wir aber eines vergessen: der Dichter hat den Mythus in sich nicht mehr als Naturmythus erlebt, die Verbindung des Ödipus mit dem Hain auf Kolonos, seine Entrückung daselbst ist nicht älter als das fünfte Jahrhundert v. Chr. Er ist zu Sophokles Lebzeiten ausgebildet worden[2]. Der Mythus, den wir hier fassen, ist nicht mehr herrenloses Strandgut aus dem weiten Meer magischer Bräuche und urtümlicher Naturdeutung, sondern ein Bild, eine Schöpfung, in der Gußform eines Lebens gestaltet. Fügen wir ihn in den Rhythmus dieses Lebens wieder ein, so erkennen wir in der ihm zugrundeliegenden Phantasie ein Symptom des Verzichts auf die Realität. Was uns aber, solange wir mitten im warmen Leben stehen, als das absolut Verbotene gelten muß, der Verzicht auf die durch unsere tätige Mithilfe bewirkte lustvolle Umgestaltung der Wirklichkeit, verliert seinen verbotenen Charakter mit dem Schwinden unserer Fähigkeit zu diesem tätigen Eingreifen — mit dem Tod und dem, was ihm vorausgeht. Von diesem Zustand gelten die Worte Goethes:

Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt lästgem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuß.

---

[1] »Agrarischen Charakter« des Ödipusmythus stellt schon Crusius, Beiträge zur griech. Mythologie, p. 21, fest.

[2] Vgl. Robert a. a. O. I. 35 ff. — Das Orakel, welches den Hütern des Ödipusgrabes Schutz versprach, entstand im Anschluß an einen mißglückten Anschlag der Böotier auf Athen im Jahre 506.

Der Schluß ist naheliegend: die Wertung dieser Phantasie in ihrem von uns festgestellten Sinn ist eine Funktion der Lebensstufen. In eben diesem und keinem anderen Sinne hat auch der greise Sophokles, selbst an der Neige des Lebens stehend, das Thema des Ödipus wieder aufgegriffen und darin den Helden und sich selbst gerechtfertigt. Eine weltflüchtige und wirklichkeitsverneinende Stimmung des Dichters rechtfertigt sich, indem sie in dem Helden des Dramas die Erreichung des eigentlichen Wunschzieles (der Rückkehr zur Mutter) in Verbindung bringt mit der Vorstellung des Fruchtbarkeitszaubers, der hier ausgeweitet erscheint als Mittel zum Schutze des Landes gegen äußere Feinde. Damit tritt eine objektive Rechtfertigung der subjektiven des Lebensgefühles zur Seite.

Wüßten wir die Zeit der Abfassung des großen Gegenstücks unserer Tragödie, des »Königs Ödipus«, so könnten wir auf demselben Wege ein erweitertes Vertändnis derselben gewinnen. Die Ansätze sind aber sehr schwankend. Gegenüber der Datierung in die Zwanzigerjahre des 5. Jahrhunderts (vor 420, etwa 427/6) in die man es früher wegen der Pestschilderung verlegte, die indes von der Ilias, nicht von der athenischen Pest beeinflußt ist, eine Datierung, die aber Bethe aus Gründen der Technik aufrechterhält, versetzt es neuerdings Bruhn[1] vor die Antigone (442), auch vor 448, kurz nach 457. So würde es zu den ältesten uns erhaltenen Stücken des Sophokles gehören: es läge ein halbes Jahrhundert zwischen ihm und dem »Ödipus auf Kolonos«. Der Dichter wäre damals etwa 40 Jahre alt gewesen. Für ein psychologisches Verhältnis zu dem Stoff läßt sich meines Erachtens unter diesen Umständen nichts erschließen. Wäre die Datierung in die Zwanzigerjahre richtig, so wäre der »König Ödipus« vor dem Eintritt ins Greisenalter verfaßt und in diesem Falle wäre die Frage nach den unbewußten Motiven der Stoffwahl einer Beantwortung wohl fähig. Sie liegt am Wege: der »König Ödipus«, dieses Drama, das die Abwehrgefühle gegen den Inzest aus den verborgensten Winkeln der Seele heraufbeschwört, ist als Erlebnis des Dichters eine mächtige Abwehr gegen gefährliche Anwandlungen von Schwäche und Überdruß an tätiger Gestaltung der Wirklichkeit, Regungen, die wir, ungeachtet der gegenteiligen Versicherung des Dichters[2] für jene Lebenszeit ansetzen dürfen, von der anzunehmen ist, daß sie wie beim Weibe, eine Alteration der Gefühle gegenüber der Realität mit sich bringt. — Zwanzig Jahre später war jener Protest verstummt. Der Ödipus auf Kolonos legt dafür Zeugnis ab. Er darf den Hain der Erinyen betreten, der sonst allen verboten ist.

Wir haben es vermocht, auch aus der unbegreiflichen Tatsache des Todes noch eine letzte, vielleicht unsere größte Süßigkeit zu

[1] Sophokles' König Ödipus, erkl. v. Schneidewin-Nauck, 11. Aufl. von Bruhn.

[2] Plato, Staat I 329 C.

ziehen, durch die Idealbilder eines zukünftigen Lebens, deren leuchtender Vordergrund den unbewußten Wünschen entstammt, die, noch diesseits aller konkreten Vorstellungen, auch das drohende Tor des Todes zu einem lockenden Ziel zu gestalten vermögen. Woher stammt aber die unleugbare Erotik der Todesvorstellungen, wie sie uns in reinster Gestalt etwa in Novalis' Gesang der Toten, auch in vielen Äußerungen der etruskischen Kunst entgegentritt? Es ist die im Tode liegende Negation der Realität, die fast automatisch dem Lustprinzip Erfüllung winkt, damit die Rückkehr auf einen früheren, wesentlich auf dem Lustprinzip begründeten Zustand begünstigt und folgerichtig mit der Rückkehr zur Mutter endigt.

Aber man kann nicht auf ewig das Nichts wollen. Darum verwandelt sich die Phantasie der Rückkehr unvermerkt in die der Wiedergeburt, die eine Gegenwirkung ist gegen die vorherige Verneinung der Wirklichkeit. Im Bilde einer neuen Zeugung in dem Schoße, der eben noch alles Begehrens Ruhestätte schien, bejaht sich das Leben aufs neue. Das Rad des Ixion rollt weiter.

»Die Introversion (Aufsuchen des Uterus oder Grabes) ist eine notwendige Voraussetzung der Wiedergeburt oder Auferstehung, und diese ist eine notwendige Voraussetzung der mystischen Erschaffung des neuen Menschen[1].«

Ein paar unscheinbare Motive sind es, die uns auf das Vorhandensein auch dieses letzten Sinnes hinweisen, der dem »Ödipus auf Kolonos« zu entnehmen ist. Sie sind enthalten in der Schilderung der Örtlichkeit, an der Ödipus von seinen Töchtern Abschied nimmt, um dann für immer zu verschwinden[2].

Es bedarf keiner Erläuterung, was die Schwelle mit den ehernen Stufen und was die hohle Öffnung in diesem Zusammenhang bedeutet, mag jene auch nach Robert (a. a. O. p. 25) ursprünglich die Grenze von Attika vor der Einverleibung von Eleusis bezeichnet haben. Zum Überfluß hören wir auch noch von dem thorikischen Stein und von einem hohlen Birnbaum, über deren Bedeutung uns O. Gruppe[3] aufklärt.

Der thorikische Stein (p. 366): »θρώσκειν, von dem der Name unmittelbar abgeleitet ist, hat außer der ursprünglichen Bedeutung noch die spezielle ‚bespringen' und die Zwischenglieder θορός und θορικός werden sogar in der erhaltenen Literatur ausschließlich mit Beziehung auf Samenerguß und Samen gebraucht. Θορικόν wäre also die Stelle des Samenergusses und θορίκιος πέτρος entweder der dazu gehörige Stein oder vielleicht der Stein, der die Männer zu θορικοί macht. Der Name könnte sich erstens auf einen Mythos beziehen. Der Schol. Lykoph. 756 berichtet: ἄλλοι δέ φασιν, ὅτι

---

[1] Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien 1914, p. 194, vgl. 163 u. 259. — Jung, Jahrb. f. psa. etc. Forschungen. IV, 266 ff.

[2] Vgl. oben p. 24.

[3] Die eherne Schwelle und der thorikische Stein. Archiv f. Religionswsch. XV, 359—380.

καὶ περὶ τοὺς πέτρους τοῦ ἐν Ἀθήναις κολωνοῦ καθευδήσας ἀπεσπέρμηνε ([semen eiecit] nämlich Poseidon) *καὶ ἵππος Σκύφιος ἐξῆλθεν ὁ καὶ Σκειρωνίτης λεγόμενος*. . . . Ohne Zweifel kann nach Poseidons *θορός* (eiaculatio) die Stätte *θορικόν* genannt sein. Zweitens könnte die Wiederherstellung der geschwächten Zeugungskraft, die sich die Männer von dem Stein versprachen, diesem den Namen *θορίκιος* eingetragen haben.«

Dieselbe aphrodisische Wirkung wurde nach Gruppe (ebd. 375 f.) dem Birnbaum zugeschrieben. »Ein von Haupt, Hermes 1870, 355 herausgegebenes Gedicht nennt den Birnbaum, wohl mit Rücksicht auf seine priapischen Eigenschaften, Bacchi minister, sonst sind diese jedoch früh vergessen worden. Plin. N. H. XV, 56, weiß nicht, woher gewisse Birnen Veneria heißen. In älterer Zeit scheint man aber das Bild der ‚Hera' in Argos aus Birnbaumholz gefertigt zu haben. (Paus. 2, 17, 5), weil dieser Baum oder seine Früchte angeblich die menschliche Fortpflanzungsfähigkeit begünstigen. . . . Diese Kurmethode hängt wohl damit zusammen, daß der Birnbaum gerade im Alter besonders fruchtbar ist, während anfangs seine Früchte leicht abfallen. Man stieß in den Stamm einen eisernen Pflock, der später allerdings durch einen hölzernen ersetzt und mit Lehm verschmiert wurde.« »Noch jetzt gibt es im Orient Steine, auf welche unfruchtbare Frauen sich setzen, um Kindersegen zu erhalten.« (Gruppe ebd. 378 nach Goldziher.)

Das Steinsymbol ist ein Thema für sich und kann hier kaum berührt werden. Es hat vielleicht ebenso oft männliche wie bei anderer Gelegenheit weibliche Bedeutung. In jener findet es sich in unserm Falle. Ich verweise in unverbindlicher Form noch auf die Intichiuma-Zeremonien bei den Stämmen in der Nähe von Alice Spring[1], »bei denen man die Schicksale der Vorfahren mimisch darstellt und dadurch für den Nachwuchs der Pflanzen und Tiere zu sorgen glaubt. Die Stellen, an denen die Ahnen einst in die Unterwelt gegangen sind, sind durch große Steine kenntlich. Ein häufig wiederkehrender Zug ist es nun, daß man durch das Reiben dieser Steine gewisse magische Wirkungen ausübt. Man streicht sie z. B. mit Zweigen, um für das Wachstum zu sorgen, oder man reibt diese Zweige dann an den Magen von Stammesmitgliedern, damit diese in Zukunft satt sind, oder man verwendet kleine Steine in derselben Weise zur Sättigung«. — Neben abweichenden Zügen haben wir hier eigentlich die wesentlichen Motive des Mythus von Ödipus auf Kolonos beisammen: das Verschwinden der Ahnen in die Erde, den an der betreffenden Stelle geübten Fruchtbarkeitszauber und den magischen Stein.

Häufig ist der Stein aber als weiblich aufzufassen. Aus Bäumen oder Steinen (*ἀπὸ δρυὸς ἢ ἀπὸ πέτρης*) sind nach dem ältesten Glauben der Griechen die Menschen entstanden. Berühmt sind die

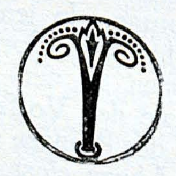
[1] A. Vierkandt, Die Anfänge der Religion und der Zauberei. Globus 92, p. 24.

sogenannten Hysterolithen[1]. Es genüge hier, auf die steinerne Kröte in Mörikes »Märchen vom sichern Mann« hinzuweisen.

Die Symbolpaare der ehernen Schwelle und der hohlen Öffnung auf der einen Seite, des thorikischen Steins und des hohlen Birnbaums auf der andern Seite sind demgemäß zu betrachten als die Bilder, in denen sich, nach Überwindung einer absoluten Todessehnsucht, der Wunsch nach Wiedergeburt durch eine erneute, aus eigener Kraft vollzogene Zeugung zum Ausdruck bringt. Die Vermittlung zwischen den beiden Vorstellungskreisen des Eingehens in das Haus der Mutter und der neuen Zeugung bilden die beim Verschwinden des Ödipus ertönenden Donnerschläge in dem Sinn, wie wir ihn oben angedeutet haben.

So mündet also unsere Untersuchung letzthin ein in das weite Gebiet des Glaubens an die Wiedergeburt. Mit dem Hinweis auf die von Dieterich[2] religionsgeschichtlich, von Jung[3], und Silberer[3] psychologiseh behandelten Riten wollen wir schließen. In dem Bilde des Phönix liegt alles beschlossen, was für diesen Vorstellungskreis von wesenhafter Bedeutung ist.

[1] Vgl. R. Eisler. Kuba=Kybele, Philologus, 68. B.
[2] Eine Mithrasliturgie.
[3] a. a. O.



Das »Schauspiel« in »Hamlet«.

Ein Beitrag zur Analyse und zum dynamischen Verständnis der Dichtung[1]

von Dr. OTTO RANK.

Nach Freuds Deutung wurzelt die Unfähigkeit Hamlets, am Oheim Rache für die Ermordung seines Vaters zu nehmen, in der »Ödipuseinstellung«, die ihn hindert, den Mann zu töten, der in Erfüllung seiner eigenen unbewußten Wünsche seinen Vater beseitigt und bei der Mutter dessen Stelle eingenommen hat. Das ganze Stück besteht eigentlich in nichts anderem als in kunstvoll durchgeführten Verzögerungen dieser vom Helden geforderten Handlung, die sich erst am Schluß, in dem großen allgemeinen Sterben, sozusagen hervorwagt.

Ich möchte nun zeigen, welche Bedeutung dem vielbesprochenen »Schauspiel im Schauspiel« in diesem komplizierten Apparat der Hemmungen und Verzögerungen zukommt und wie es, von diesem Standpunkt betrachtet, geradezu der Höhe- und Wendepunkt der dramatischen und seelischen Entwicklung genannt zu werden verdient.

Nachdem Hamlet, der zunächst nur über den plötzlichen Tod seines Vaters trauert und über die rasche Wiederverheiratung seiner Mutter empört ist, vom Geist seines verstorbenen Vaters dessen Mord erfahren hat, steht die Rache am Mörder als sein einziger Lebenszweck bei ihm fest. Er tut aber gar nichts zur Ausführung, sondern heuchelt bloß Wahnsinn, angeblich um ungehindert einen Plan anlegen zu können, der aber nirgends in Erscheinung tritt. Im Gegenteil wird der Held erst durch die Ankunft der Schauspieltruppe und den ergreifenden Probevortrag des Spielers daran gemahnt, daß er bis jetzt anstatt zu Handeln nur — wie ein Komödiant — gespielt habe, indem er einen Wahnsinnigen agierte. Stärker als diese äußere Beziehung wirkt die inhaltliche anfeuernd auf Hamlet. Die Rede des Schauspielers behandelt nämlich die grausame Tötung eines Königs ‹Priamos› und den Schmerz seiner treuen Gattin ‹Hekuba›, dessen bloße Schilderung den Vortragenden selbst zu Tränen rührt und den Prinzen so erinnert, daß er viel mehr Grund hätte, um der geschehenen Taten willen ‹»um Hekuba«› seine tiefsten Leidenschaften in Handlungen ausströmen zu lassen, anstatt müßig zu bleiben und zu träumen. Es gelingt aber nicht, ihn durch diesen vorgehaltenen Seelenspiegel zur Tat anzuspornen, sondern er bringt

[1] Vgl. Freud, Die Traumdeutung, 1900, p. 183 f. Anmkg. ‹4. Aufl. 1914, p. 199 f.›. Rank, Der Mythus von der Geburt des Helden ‹Schriften z. angew. Seelenk., Heft V, 1909›. Jones, The Oedipus-Complex as an Explanation of Hamlet's Mystery. ‹American Journal of Psychol. vol. XXI. Jan. 1910. Deutsch von P. Tausig: Das Problem des Hamlet und der Ödipuskomplex. Schriften z. angewandten Seelenkunde, hg. v. Prof. S. Freud, 10. Heft, 1911.› Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage, 1912, Kap. II und VI.

es — wie er sich bisher begnügte, einen Wahnsinnigen zu spielen — auch jetzt nur zur Nachahmung des Schauspielers[1], indem er

> . . . mit Worten nur,
> Wie eine Hure, muß mein Herz entladen,
> Und mich aufs Fluchen legen, wie ein Weibsbild,
> Wie eine Küchenmagd!
> Pfui drüber!

Hier taucht nun die Idee zum Schauspiel in ihm auf, das die Ermordung seines Vaters darstellend, den zusehenden Mörder zum Verrat seiner Schuld bringen soll. Zugleich sucht Hamlet diesen Aufschub seiner Aktion durch die hier rege werdenden Zweifel an der Vertrauenswürdigkeit der Geistererscheinung zu rechtfertigen, indem er von dem unfreiwillig erzwungenen Geständnis des Mörders die für seine Tat erforderliche innere Sicherheit erhofft. Daß ihm das Schauspiel durch seine Wirkung auf den König diese Gewißheit verschafft, er aber trotzdem unfähig bleibt, die Rache zu vollführen, beweist wie sehr seine Skrupel und Bedenken nur stets aufs neue vorgeschobenen Scheingründen entsprechen, welche die ihm unbewußte eigentliche Ursache seiner Hemmung vertreten[2].

Läßt man sich von diesen ablenkenden Tendenzen des Helden und des Dichters nicht verleiten, das Schauspiel lediglich in seiner Wirkung auf den König und als Beweismittel für dessen Schuld zu betrachten, sondern faßt es in seinen Beziehungen zum Helden selbst ins Auge, so läßt sich daraus ein neues Verständnis für den geheimen Mechanismus des dramatischen und seelischen Ablaufs gewinnen. Wie der Vortrag des Schauspielers von der Tötung des Priamos den in der Rache säumigen Sohn an seine Mission gemahnt, so soll das Schauspiel von der Ermordung seines Vaters den zurückgedrängten Racheimpuls frisch anfachen und die entscheidende Tat auslösen helfen, etwa wie wenn jemand sich durch Trinken Mut zu einem Mord machte. Daß Hamlet solcher Aufmunterung immer wieder bedarf, zeigt nicht nur der Verlauf des Stückes im allgemeinen, sondern auch einzelne Szenen in aller Deutlichkeit[3], so besonders in der Unterredung zwischen Hamlet und seiner Mutter, die Erscheinung des toten Vaters, die dazu dient, »den abgestumpften Vorsatz su schärfen« und darauf hinweist, daß die Geistererscheinung von Anfang an diese Funktion hat, die sie auch bei ihrem ersten Auftreten direkt verrät (»Räch' seinen schnöden unerhörten Mord«).

Dem Schauspiel geht voran eine Pantomime, welche den ganzen Inhalt des Stückes in verkürzter Darstellung vorwegnimmt, was den feinen dichterischen Nebensinn hat, den Zuschauer zu informieren,

---

[1] Dem er übrigens den Anfang seiner Tirade vordeklamiert hatte.
[2] Dies hat besonders Jones ausgeführt.
[3] Man vgl. den Hinweis Jones' (l. c. deutsche Übers. p. 25) auf die Rede des Schauspielers und die Fortinbras-Episode.

da ja die eigentliche Aufführung durch den »Ibykus«-Verrat des Königs unterbrochen wird. In der Kette der gegen Hamlets Hemmungen versuchten Stimulantien bildet diese Pantomime nicht nur zeitlich sondern auch psychologisch das Mittelglied zwischen der Priamosepisode, die dem Prinzen seine untätige Anteilnahme zum Bewußtsein bringt und dem eigentlichen Schauspiel, welches ihn unmittelbar zur Rache treiben soll, indem es ihn gewissermaßen zum Augenzeugen des Verbrechens macht[1]. Die Pantomime versucht es vorher sozusagen noch einmal mit den milderen Mitteln einer bloß bildlichen Vorstellung (nach Art eines Traumbildes oder einer Phantasie), während die beredte Aktion des Schauspiels — zu der Hamlet selbst den wesentlichen Teil des Textes beisteuert — als letztes und kräftigstes Mittel in der Reihe dieser Antriebe erscheint. Daß es dennoch die dem Helden die ganze Zeit über sozusagen in der Hand zuckende Tat nicht auszulösen vermag, hat verschiedene Gründe und Folgen, denen nachzuspüren für das Verständnis des feineren Aufbaues der Dichtung nicht ohne Wert ist.

Der Hauptgrund ist, daß die Ermordung des Königs im Schauspiel nicht bloß dem Mörder seine Tat vorführen soll, sondern wie hinter einem doppelten Boden eine andere geheime Bedeutung verbirgt. Dem Helden, auf dessen Veranlassung das Schauspiel arrangiert wird, stellt sie nämlich die Ausführung seines gehemmten Impulses vor Augen, indem sie die von ihm ersehnte Tötung des gegenwärtigen Königs, seines Oheims, als geschehen darstellt. Daß der im Schauspiel ermordete König nicht nur Hamlets Vater repräsentiert, sondern auch seinen Oheim (und Stiefvater) ist natürlich an der Figur des Schauspielkönigs selbst nicht zu erweisen, in dem ja beide Gestalten ineinanderfließen. Dagegen ist es mit aller wünschenswerten Deutlichkeit in der Figur seines Mörders ausgesprochen, bei dessen Auftreten Hamlet den Zwischenruf macht: »Das ist ein gewisser Lucianus, ein Neffe des Königs« und damit die Identität seiner Beziehung zum gegenwärtigen König herstellt[2]. In der Rede des Schauspielers ließ er sich seine Aufgabe an einem klassischen Vorbild exemplifizieren; in der Pantomime läßt er sich gewissermaßen zeigen, was er zu machen hat und im Schauspiel sollen Wort und Tat zusammenwirken, um ihn zur Nachahmung des Vorgestellten zu bringen. Aber wie er sich vorhin bei dem Beispiel von Priamos Tötung mit der den Schauspieler imitierenden

[1] Sehr fein läßt der Dichter knapp vor dem Schauspiel den Prinzen im Gespräch mit Ophelia den Tod seines Vaters in unmittelbare zeitliche Nähe rücken: » . . . starb mein Vater vor noch nicht zwei Stunden«.

[2] Diese Identität vermag eine kluge Regie, wie ich es gelegentlich gesehen habe, dadurch zu verdeutlichen, daß der Mörder, dessen »schwarze Gedanken« der Dichter hervorhebt, in schwarzer Kleidung auftritt, die bekanntlich Hamlets einzige Tracht während des ganzen Stückes ist. Man vergleiche auch die Charakterisierung von Priamos' Mörder, des rauhen Pyrrhus, »dessen düstre Waffen, schwarz wie sein Vorsatz glichen jener Nacht . . .« etc.

Entladung in Worten begnügte, so begnügt er sich nun mit der bloß »gespielten« Ermordung des Oheims, anstatt aus ihr den Impuls zur Tat zu schöpfen. Damit ist Hamlet der Verpflichtung, die Tat nun auch wirklich auszuführen, wieder enthoben und tatsächlich vermag er den König auch nicht zu töten, den er unmittelbar nach dem Schauspiel in reuigem Gebete überrascht. Ein weiterer, wenn auch indirekter Beweis für unsere Auffassung, daß die Ermordung des Königs im Schauspiel Hamlet nicht nur zu seiner Tat anspornen, sondern diese geradezu ersetzen soll, ist im Verhalten des Claudius zu erblicken, der mit den Worten: »Leuchtet mir! fort!« das Schauspiel eiligst verläßt und bei seinem Wiederauftreten in der nächsten Szene (III, 3) seine Furcht vor etwaigen Anschlägen Hamlets unzweideutig verrät:

»Ich mag ihn nicht, auch steht's um uns nicht sicher,
Wenn frei sein Wahnsinn schwärmt.«

Er schickt darum den gefährlichen Stiefsohn in Begleitung seiner beiden Freunde Rosenkranz und Güldenstern nach England mit dem geheimen Auftrag, ihn aus dem Wege zu schaffen, welches Schicksal Hamlet aber mittels Verwechslung des »Uriasbriefes« auf seine Begleiter zu wenden vermag[1]. Daß er diese Tat wie schon Freud betonte, skrupellos zu begehen vermag, ist wieder nur der Erfolg eines äußeren Ansporns (IV, 4): des für »eine Grille« geopferten Norwegerheeres von Fortinbras, der ihn lehrt, Menschenleben gering zu achten.

Von der Tatsache aus, daß der Mörder im Schauspiel mit Hamlet selbst zu identifizieren ist, läßt sich eine weitere Bedeutung desselben entwickeln, welche die nachherige Tatenlosigkeit Hamlets näher determiniert. Der ganze Konflikt in Hamlets Seele entspringt ja seiner ambivalenten Einstellung zum Vater, derzufolge er den Mann nicht zu töten vermag, welcher seine eigenen Kinderwünsche realisierte. Der Mordimpuls gegen den leiblichen Vater, an dessen Stelle sich das Kind bei der Mutter setzen will, ist es eigentlich, der bei Hamlet durch alle bewußten Skrupel und unbewußten Gegenimpulse gehemmt erscheint, weil er stets auf Befriedigung lauert. Aus diesem Begehren heraus schwelgt er recht eigentlich im Gedenken an den Vatermord, den Claudius für ihn vollbracht hat, läßt er sich die Ermordung des alten Priamos vordeklamieren und das Schauspiel vorführen, das die Ermordung seines Vaters wiederholt und ihn selbst in der Rolle des Mörders zeigt. Darum und nicht weil Claudius, an dessen Schuld er nicht zweifelte, überführt scheint, gerät Hamlet

[1] Es ist vielleicht der Andeutung wert, daß auch den Claudius — neben den von ihm angeführten äußeren Gründen (IV, 7) — innere Hemmungen abhalten, den ihm so gefährlichen Hamlet zu beseitigen. Daß dieser schließlich doch durch Claudius fällt, der sich des Laertes nur als Werkzeug bedient — in der geheimen Nebenhoffnung, so auch diesen Feind loszuwerden — ist in der Duellszene deutlich ausgesprochen (Laertes: » . . . des Königs Schuld, des Königs!«).

nach dem Schauspiel, das mit der Ermordung abbricht, in die übermütigste, tollste Laune, die keiner der mir bekannten Hamletdarsteller so meisterhaft zum Ausdruck gebracht hat wie Bassermann. Es ist der Triumph über den Tod des Vaters, der sich dieses eine Mal unter der Maske der Überlistung von dessen Mörder ungehemmt austoben darf. So zwingt das Schauspiel nicht nur den wirklichen Mörder zum unfreiwilligen Geständnis, sondern bringt auch durch die manische Stimmung, die es bei Hamlet auslöst, dessen unbewußte »Gedankenschuld« ans Licht.

Den Beweis dafür liefert wieder die Szenenfolge, die Hamlet in dieser exaltierten Stimmung, die sich in den an Ophelia gerichteten obszönen Reden deutlich genug charakterisiert, die Mutter aufsuchen läßt, zu der der Weg eben erst mit dieser Beseitigung des Vaters (und seines Stellvertreters) freigeworden ist. Und dieselbe Szene (III, 2, Schlußworte) zeigt auch mit einer geradezu unerwarteten Deutlichkeit, wie sehr das unbewußte Begehren nach dem sexuellen Besitz der Mutter als Triebkraft zur Beseitigung des Vaters wirkt:

». . . . Nun tränk ich wohl heiß Blut
Und täte Dinge, die der heil'ge Tag
Mit Schaudern säh! Still! jetzt zu meiner Mutter.
O Herz, vergiß nicht die Natur![1] Nie dränge
Sich Neros Seel' in diesen festen Busen!
Grausam nicht unnatürlich laß mich sein,
Nur reden will ich Dolche, keine brauchen.«

Mit diesen Worten ermahnt sich Hamlet zur Mäßigung seiner Mutter gegenüber, zu der ihm der Weg nunmehr nach der (fiktiven) Tötung des Vaters offen steht: er will seiner Mutter gegenüber kein zweiter Nero werden, was bewußterweise vor dem Muttermord warnt, unbewußt aber auf den mit Neros Namen untrennbar verknüpften Mutterinzest hinzielt, zu dem ihm jetzt gewissermaßen die Möglichkeit geboten scheint.

Wie Hamlet nun bis zur Schauspielszene einer fortschreitenden Steigerung der Antriebe zur Ausführung seiner Rachetat bedarf, so treten nun nach dieser dem passiven Helden größtmöglichen Annäherung an dieselbe, eine Reihe von Hemmungen gegen den damit frei gewordenen Inzestimpuls ein. Und wie früher kein Ansporn stark genug war, um ihn zur Mordtat zu treiben, so scheint jetzt keine Hemmung stark genug, um ihn von diesem zweiten Teil der Tat abzuhalten. Da der Selbstvorhalt des Nero als eines nicht nachahmenswerten Beispiels dazu offenbar nicht ausreicht, muß Hamlet auf dem Weg in das Schlafgemach seiner Mutter zunächst seinen Oheim-Vater wieder begegnen, der ihm die Irrealität der eben stattgefundenen Mordszene demonstriert und den er trotz günstigster

[1] In diesem Sinne hatte ihn schon der Geist des Vaters gewarnt (I, 5): »Befleck dein Herz nicht; dein Gemüt ersinne nichts gegen deine Mutter.«

Gelegenheit nicht zu töten vermag. Auch hier weiß er seine Hemmung mit Scheingründen zu bemänteln — wie er die »Mausefalle« des Schauspiels mit Zweifeln an der Vertrauenswürdigkeit des Gespenstes begründete — indem er es als unzweckmäßige Rache auslegt, den Mörder im Gebet zu töten. Er will eine seiner Ansicht nach geeignetere Gelegenheit abwarten:

»Wann er berauscht ist, schlafend, in der Wut,
In seines Betts blutschänderischen Freuden,
Beim Doppeln, Fluchen oder anderm Tun,
Das keine Spur des Heiles an sich hat.«

Auch in dieser sonderbaren Rechtfertigung findet sich ein Hinweis auf die im Schauspiel vollzogene Identifizierung des ermordeten Königs und seines Mörders, da Hamlet die Rache an demselben nur vollziehen will, wenn sich dieser in der gleichen Situation befindet, in der er sein Opfer zu Tode traf. — Unmittelbar darauf, im Schlafgemach der Königin, wirkt als neuer Hemmschuh seiner Maßlosigkeit gegen die Mutter der hinter einem Vorhang lauschende Polonius, der sich durch ein Geräusch verrät und von Hamlet durch die Tapete hindurch erstochen wird, da er in ihm den König vermutet (»Ist es der König?« — »Ich nahm dich für 'nen Höhern« [1]). Es ist dies die in ihrer Aktivität am weitesten gehende Annäherung an seine Tat — in der wirklichen Tötung eines Mannes, der als ausgesprochenes Vatersurrogat und als Ersatz des Königs auftritt [2] — in der die Wirkung der Hemmung sich doch dadurch bemerkbar macht, daß er ihn ungesehen tötet und sich über die Person nicht klar sein will. Zudem bringt er dieses Surrogat seiner Tat nur unter dem Ansturm der auf die anwesende Mutter bezüglichen Gefühle zustande, die seine sonst so scharfsinnigen Ausflüchte verdunkeln, und empfängt auch für diesen Vatermord die gebührende Todesstrafe von dem ungehemmt Rache heischenden Sohn des Getöteten, von Laertes. Aber noch eine dritte Hemmung seiner der Mutter gegenüber maßlosen Leidenschaft wird eingeschaltet. Auf dem Gipfel der Vorwürfe, die Hamlet der Mutter macht und wo er von der eklen Paarung mit ihrem Lumpenkönig spricht, da erscheint für einen Augenblick — nur ihm sichtbar — der Geist seines Vaters (ohne Rüstung), um ihn zur Milde mit der Mutter und zur Rache am Oheim zu mahnen. Damit ist eigentlich die Handlung auf dem-

[1] Diese Hinweise dürfte man nur als Andeutung dafür nehmen, daß die Tötung des Polonius hier die gewünschte des Königs vertritt. Denn eigentlich muß Hamlet wissen, daß der König nicht anwesend ist: er hat ihn kurz vorher im Gebet angetroffen und würde auch beim Hilferuf des Alten die Stimme erkannt haben; außerdem kennt er bereits von früher her (III, 1) den Polonius als Lauscher, während er den König nicht bemerkt hatte. Dieser sagt übrigens (4, 1): »So wär es uns geschehn, wenn wir daselbst gestanden«.

[2] Er hatte einmal den Julius Cäsar »gespielt«, der von seinem Sohne Brutus umgebracht wird, wie er unmittelbar vor dem Schauspiel dem Hamlet gesteht (8/2).

selben Punkte angelangt wie zu Anfang bei der ersten Erscheinung des Geistes vor Hamlet (I, 5) und der Held unternimmt von da an tatsächlich auch nichts mehr zur Ausführung seiner Tat, die ihm schließlich durch einen bloßen Zufall ermöglicht wird und die er auch da nur als Sterbender zustande bringt, was ja die verpönte Möglichkeit ausschließt, sich selbst an die Stelle des Ermordeten zu setzen[1]. Zwischen der ersten und zweiten Erscheinung des Geistes vor Hamlet liegt als Höhepunkt die Schauspielszene, in der das Verbrechen des Vatermordes wiederholt, beziehungsweise von Hamlet selbst in effigie ausgeführt wird. Mit Beziehung auf die Geistererscheinung sucht Hamlet durch diese Scheintötung sich zu vergewissern, daß der Vater wirklich tot ist und ihm auch nicht mehr als Geist erscheinen kann. Gerade das wird aber mit seiner zweiten Erscheinung, im Schlafgemach der Mutter, dementiert, so wie der Umstand, daß Hamlet den König Claudius nach dem Schauspiel im Gebet trifft, dessen im Schauspiel vollführte Ermordung widerlegt. Hamlet erkennt also hier unzweideutig, daß er wirklich handeln, wirklich töten muß, nicht nur »im Spaß« wie im Schauspiel und er tut es, indem er wenigstens die harmloseste Vaterfigur, den Polonius, trifft.

Und doch trifft er in ihm gerade die für die Situation entscheidende Vaterrepräsentanz. Denn die drei Vaterfiguren, die ihm nach dem Schauspiel in der größtmöglichen Annäherung an seine Wunschphantasie von ihrer Beseitigung erscheinen, treten ihm ja gerade auf dem mit dem Schauspielmord freigewordenen Weg zur Mutter entgegen, wodurch sie als Störer der Beziehung zum Weib charakterisiert sind. Daß er nun gerade den Polonius tötet, hat neben all den angeführten Motiven noch den tieferen Grund, daß Polonius der Vater katexochen ist, welcher ihn in seinen Sexualbeziehungen stört, wie der wirkliche Vater in der Beziehung zur Mutter[2]. Denn Polonius ist es, der Hamlets Verhältnis zu Ophelia ausspäht, mißbilligt und hintertreibt, indem er seiner Tochter den Verkehr verbietet. Wie sehr Hamlet aber Ophelia mit seiner Mutter identifiziert, hat bereits Brandes (übrigens auch Goethe) angedeutet und die psychoanalytische Betrachtung des Dramas näher gezeigt (Rank, Inzest, p. 59). Aber nicht nur für Hamlet ist Polonius der Störer der Sexualfreiheit, sondern noch weit mehr für seine Tochter Ophelia, die er strenge zu Tugend und Keuschheit anhält und die darum in dem Wahn, in den sie nach seinem Tode verfällt, obszöne Reden führt, in denen die solange und gewaltsam zurückgedrängte Sexualität sich bahnbricht, allerdings

[1] Dies ist nicht nur nach dem Inhalt des Stückes, sondern auch nach dem Gebet des Claudius (III, 3) das Hauptverbrechen und die Hauptschuld. — Am Schlusse erscheint darum auch der junge Fortinbras (nach IV, 4 auch ein Vorbild und Ansporn Hamlets zur Tat), der ausdrücklich als Nachfolger genannt wird.

[2] Auf diese Bedeutung des Polonius hat bereits Jones hingewiesen (p. 55).

jetzt des geliebten Objektes zweifach beraubt, da auch Hamlet sich von ihr abgewendet hat. Diesen Verlust zu verschmerzen, wählt sie den analytisch aufgedeckten Weg so mancher Psychose und identifiziert sich selbst mit einem der beiden Verlorenen, während sie den anderen bewußt betrauert. Die Identifizierung erfolgt einerseits, indem sie Hamlets Wahnsinn, den sie für echt hielt — und als Neurose ist er es ja auch — imitiert, anderseits indem sie im Wahn unzüchtige Reden gebraucht wie Hamlet ihr gegenüber in seiner Verstellung. Auch daß sie wie Hamlet beim Tod des Vaters in eine Gemütskrankheit verfällt, macht diese Identifizierung als eine vom Dichter beabsichtigte kenntlich. Auf der anderen Seite soll sie, als das keusche Gegenstück zu Gertrude, die über den Tod hinausgehende Treue des Weibes vertreten, das eher dem Wahnsinn verfällt als den Geliebten (Vater oder Mann) zu verraten.

Für Hamlet selbst ist Ophelia ein deutlicher Ersatz der Mutter und in diesem tieferen Sinne behält Polonius doch Recht mit seiner Vermutung: »der Ursprung und Beginn von seinem Gram sei unerhörte Liebe«; denn dies verrät er ja bei seinem allerersten Auftreten, daß ihn die Untreue der Mutter an der Welt und an sich selbst irre gemacht habe. Von den zahlreichen und oft sehr feinen Andeutungen der Identifizierung von Ophelia mit Hamlets Mutter wollen wir die deutlichste hervorheben, weil sie uns wieder zur Schauspielszene zurückführt. Bei der Unterredung mit Ophelia, der er übrigens genau wie seiner Mutter Keuschheit predigt (vgl. Rank, Inzest p. 59), wird Hamlet von Polonius belauscht — wie bei der Unterredung mit der Mutter[1]. Daß er den Lauscher erst in Gegenwart der Mutter und nicht schon bei seinem ersten Vergehen straft, soll die ihm zugeteilte Vaterrolle Hamlet gegenüber unterstreichen. Die darin ausgesprochene Phantasie von der Belauschung des Sohnes im Schlafgemach der Mutter durch den Vater ist analytisch als eine auf Grund der Identifizierung mit dem Vater erfolgte Entstellung der kindlichen Urphantasie aufzufassen, wonach der Sohn die Eltern im Schlafgemach belauscht. Daß dieser typische Ausdruck eines übermäßig ausgeprägten Ödipuskomplexes sich im Stücke auf diese Art vorgezeichnet fände, würde die Freudsche Deutung noch glän-

[1] Daß es sich bei dieser »Belauschung« im Grunde um den Sexualakt handelt, brauchen wir nicht erst zu erschließen, sondern finden es in der vom Dichter verwendeten Sagenquelle deutlich ausgesprochen. »Nach der Erzählung des Saxo beschließt der König, die Echtheit von Hamlets Wahnsinn durch sinnlichen Genuß auf die Probe zu stellen (davon noch ein Nachklang im Drama die Ermahnung des Königs an Hamlets Freunde, ihn zu Lust und Ergötzlichkeiten anzutreiben). Er wird im Walde wie zufällig mit einem Mädchen zusammengebracht und allein gelassen, während die Späher sich im Gebüsch verborgen halten, um sein Verhalten zu beobachten. Hamlet bringt jedoch das Mädchen an eine abgelegene Stelle, wo er unbelauscht den Beischlaf mit ihr vollzieht und die ihm von Kindheit an Bekannte zu strengem Stillschweigen verpflichtet. Man erkennt in dieser Szene unschwer das Vorbild des belauschten Zusammentreffens mit Ophelia . . .« (Rank, Inzest, p. 225.)

zender bestätigen (vgl. Rank, Inzest, p. 61, 224), wenn sich eine weniger entstellte Form dieser Phantasie aufzeigen ließe. Dies ist — das Schauspiel. Hier erscheint Hamlet tatsächlich als Zuschauer der ehelichen Zärtlichkeiten seines Elternpaares. (Besonders in der Pantomime, wo nach der Zärtlichkeit mit dem ersten Gatten und dessen Vergiftung noch die erfolgreiche Werbung des Mörders um die Witwe dazu kommt.[1])

Aber selbst der vom Sohn beobachtete Akt ist, wenn auch in entstellter Weise, so doch in einer allgemein menschlichen Symbolik angedeutet. Denn die sonderbare und auffällige Art der Beseitigung durch Einträufeln von Gift in den äußeren Gehörgang erklärt sich nur aus der latenten Sexualbedeutung der Szene, der diese Elemente angehören. Die Bedeutung des Giftes als Sperma (Schwängerung = Vergiftung) ist nicht nur aus der Märchensymbolik, sondern auch aus der individuellen analytischen Erfahrung festgestellt[2] und das Ohr als Organ der Empfängnis hat erst kürzlich Jones[3] als völkerpsychologisches Symbol nachgewiesen. Überdies verrät das Ganze Anklänge an das Sündenfallmotiv, auf das auch die Schlange hinweist, welche den alten König angeblich gestochen hatte während er schlief (I, 5). »Biblisch« im Sinne der Genesis und Erbsünde mutet Hamlets Einstellung zum Geschlechtsakt selbst an, den er Ophelien und der Mutter zu verekeln sucht und den er als etwas Tierisches verabscheut. Dies scheint einer der Gründe dafür, warum im Schauspiel (und seinem Vorbild, der Ermordung des Königs) der Geschlechtsakt nur symbolisch in seinen einzelnen Elementen vertreten ist, diese aber in freier Umordnung zum Bilde der Bestrafung für das sexuelle Vergehen zusammengesetzt sind. Aus diesem Kompromißcharakter, welcher das Vergehen (Sexualakt der Eltern) und die Bestrafung (durch den Sohn) in einem einzigen »Schauspiel« vereinigt, ist auch die sonderbare Bedingung zu verstehen, die den Ermordeten im Schlaf (wie Hamlet fordert: »in seines Betts blutschänderischen Freuden«) umgebracht werden läßt. Dieser doppelsinnige Charakter der Szene entspricht der sadistischen Auffassung des Koitus, wie sie das Kind im Verlauf seiner Sexualforschung bildet[4], und in diesem Sinne ist es leicht verständlich, daß sich Hamlet mit dem Darsteller des Mörders nicht nur — wie bereits ausgeführt — zum Zwecke der Vatertötung identifiziert, sondern auch im Sinne der Stellvertretung beim elterlichen Geschlechtsakt.

---

[1] Das gleiche Motiv, die Gewinnung der Witwe an der Bahre ihres Gatten, hat der Dichter bereits in einem seiner früheren Werke, in »König Richard III.« (I, 2), mächtig angeschlagen.

[2] Auch am Schluß vergiftet der König die Königin unabsichtlich und alle Beteiligten sterben, wie der ermordete alte König, um dessentwillen all dies geschieht, durch das Gift des Claudius.

[3] Die Empfängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr. Jahrbuch der Psychoanalyse. VI. 1914.

[4] Diesen Zug hat Jones (l. c. 62) als in der Sage vorgebildet nachgewiesen.

Es ist als Beweis für die Richtigkeit dieser zunächst scheinbar unfruchtbaren Symboldeutung anzusehen, daß auch sie uns die seelische Dynamik und ihr dramatisches Spiegelbild um ein Stück weiter verständlich macht. Denn wir bemerken hier, daß Hamlet im »Schauspiel« sich nicht nur die Tötung seines Vaters vorspielen läßt und in der Identifizierung mit dem Mörder den gegenwärtigen Nebenbuhler bei seiner Mutter beseitigt, sondern daß er auch den Sexualakt der Eltern darin sieht und auf Grund derselben Identifizierung dabei die Rolle des beseitigten Vaters spielt. Wie ihn die »sadistische« Bedeutung der Szene zum Mord anfeuern soll, so soll ihn ihre sexuelle Bedeutung zum Inzest reizen (vgl. die Hinweise auf Nero), mit dessen bloßer Darstellung er sich aber auch hier begnügt. Wie weit aber das Spiel doch auch diese Wirkung hat, zeigt sich an den obszönen Reden, die Hamlet unmittelbar vor und im verstärkten Maße während des Schauspiels an Ophelia richtet[1]. Er versucht es gewissermaßen statt mit der Mutter, die ihn vergebens zu sich ladet, mit ihr, die für ihn ein voller Muttersatz ist und die er wohl unmittelbar vor dem Schauspiel von sich gestoßen hatte, weil er im Begriffe stand, das wirkliche Liebesobjekt, welches durch Ophelia nur vertreten wurde, zu gewinnen. Insoweit ersetzt ihm also das Schauspiel, während dessen er in Ophelias »Schoße liegt«, außer der Tötung des Vaters auch den Sexualakt mit der Mutter, im Sinne der Vorbildlichkeit des elterlichen Verkehrs. Anderseits versetzt ihn diese Bedeutung des Schauspiels in die infantile Rolle des Zuschauers der elterlichen Zärtlichkeiten, welche als Urtrauma seiner Ödipuseinstellung zugrunde liegt und alle Komponenten derselben wie zu einem Brennpunkt vereinigt, als dessen dramatischen Ausdruck wir das »Schauspiel« nachgewiesen zu haben glauben.

Es ließe sich schließlich noch versuchen, von hier aus die persönlichen Beziehungen des Dichters zum Stoff und zur Art seiner Behandlung in derselben Richtung ein Stückchen weiter zu verfolgen als dies bereits von psychoanalytischer Seite geschehen ist. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die große Bedeutung, die der Schauspielkunst und ihren Vertretern in dem Stücke zukommt, von den Berufsinteressen und dem Künstlerehrgeiz Shakespeares beeinflußt sind, der bekanntlich auch als Darsteller — zum Teil seiner eigenen Rollen — wirkte. Psychologisch habe ich dies so zu erklären versucht[2], »daß die schauspielerische Leistung ein vollwertigerer psychischer Akt, gleichsam eine gründlichere Erledigung seelischer Angelegenheiten sei, als die Arbeit des Dramatikers. Der Schauspieler vollende eigentlich das Drama, er mache das, was der Dramatiker eigentlich machen wolle, aber — infolge psychischer Widerstände — nicht machen könne: er »erlebe« gleichsam, was der Dramatiker nur »träume«. Vergleichen wir diese psychologische Formel mit dem, was uns die

[1] Unmittelbar bevor der Giftmörder auftritt, hat Hamlet die krasse Replik: »Ihr würdet zu stöhnen haben, ehe ihr meine Spitze abstumpftet«.

[2] Vgl. Rank, Der Künstler, p. 52 und Inzestmotiv p. 231.

Analyse des »Schauspiels« gezeigt hat, so finden wir, das Shakespeare darin auch ein unbewußtes Bekenntnis dafür abgelegt hat, wie ihm die Schauspielkunst für vieles, was er im Leben nicht tun konnte, Ersatz geboten habe; genau so wie für Hamlet das Schauspiel die Handlungen ersetzen muß, die er infolge mächtiger innerer Hemmungen nicht ausführen kann. Auch ist, aus dem Wesen der Schauspielkunst selbst, leicht zu erraten, welcher psychische Mechanismus dem Darsteller die dem Dichter verwehrte motorische Abfuhr sonst nicht zu erledigender Affektstauungen gestattet: es ist dies eine bis zur zeitweiligen Aufhebung der eigenen Persönlichkeit getriebene Identifizierung, von der ja in »Hamlet« so ausgiebiger Gebrauch gemacht ist und deren wir uns darum auch bei der Deutung so oft bedienen mußten[1]. Neben diesem wesentlichen Moment des schauspielerischen Könnens lehrt uns die vorstehende Betrachtung ein in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzendes Motiv für die Berufswahl des Schauspielers kennen. Im infantilen Verhältnis zu den Eltern sind — wie die Analyse des »Hamlet« zeigt — einige Momente gegeben, welche eine zur Identifizierung, dieser allgemeinkünstlerischen Fähigkeit begabte Persönlichkeit gerade in die Laufbahn des Darstellers drängen können: der Wunsch, groß und erwachsen zu sein, den Vater zu spielen[2], zu imitieren, sich an seine Stelle zu setzen auf Grund der Beobachtungen, die das Kind erlauscht hat und die es vor den Eltern schlau zu verbergen sucht (Verstellung). Die Lieblingsrollen des Schauspielers bieten ihm Gelegenheit, diese Strebungen wirklich zu agieren und sich dabei — in Umkehrung der kindlichen Situation, die er ja nur zum Teil festgehalten, zum Teil durch Identifizierung mit dem Vater überwunden hat — von den Zuschauern belauschen zu lassen, welche geradezu zur Bedingung seiner (mimischen) Aktionsfähigkeit geworden sind[3]. So erweitert sich das »Schauspiel im Schauspiel« und die kleine Analyse, die wir daran geknüpft haben, zum großen eigentlichen Schauspiel, das wir in seiner dynamischen Bedeutung für das Seelenleben des Künstlers und der Zuschauer ein Stückchen weiter verständlich gemacht zu haben glauben.

---

[1] Die Begründung dafür, daß Shakespeare den Geist von Hamlets Vater und nicht, wie man erwarten sollte, den Helden selbst spielte bei Rank, Inzest, p. 232f.

[2] In einer mir bekannten Familie hat der älteste, im Pubertätsalter stehende, etwas neurotische aber auch dichterisch veranlagte Sohn zum Geburtsfest des Vaters ein Huldigungsstück geschrieben, in dem er die Rolle des — Vaters darstellte.

[3] Hier zweigt der wichtige — narzißtische — Mechanismus der Schauspielkunst ab, der in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben muß. Daß die Zuschauer recht eigentlich in ihrer Schaulust befriedigt werden, sagt ja schon ihr Name und der der Sache (Schauspiel). Es ist auffällig, aber in dem hier entwickelten Zusammenhang verständlich, daß sich Träume vom Theater (Zirkus, Schaustellungen überhaupt) regelmäßig bei der Analyse als Darstellungen von der Belauschung des elterlichen Verkehrs enthüllen, wie aus einigen typischen und sehr frappanten Details zu erkennen ist.

□ □ □

Einige Beziehungen zwischen Erotik und Mathematik.

Von Dr. H. v. HUG-HELLMUTH, Wien.

Es entspricht der allgemeinen Ansicht, daß die Beziehungen zwischen Erotik und Mathematik negativ seien, und man führt neben dem charakteristischen Merkmale der reinsten Abstraktheit dieses Wissenszweiges zur Stichhältigkeit dieser Meinung einzelne mathematische Genies, wie Newton an, in deren Leben der Liebe und der Sinnlichkeit auch nicht der kleinste Raum gegönnt gewesen sein soll. Abgesehen davon, daß auch bei den großen Mathematikern eine vollständige Asexualität einen Ausnahmefall bedeutet, daß ferner, wie wir längst wissen, kein anderer Trieb einer so hohen Sublimierung fähig ist wie der Sexualtrieb, so liegt es überdies nicht in meiner Absicht, das Leben mathematischer Genies nach ihrem erotisch-sexuellen Fühlen zu durchforschen. Ich möchte in dieser kleinen Arbeit nur nachweisen, welch breiter Raum diesem Momente in den mathematischen Betrachtungen im Altertume, im Mittelalter und sogar noch tief hinein in die Tage der Renaissance zukam; ich möchte dies aufzeigen an einem Material, das sich mir während der Vorarbeiten zu einer mathematischen Abhandlung ungesucht in Fülle darbot.

Zurückgreifend auf die frühesten Spuren mathematischer Tätigkeit bei den Völkern des Altertums finden wir, daß der Zahl als solcher eine besondere Rolle nicht allein im Geistes-, sondern auch im Gemütsleben zukommt. Ursprünglich wurde der Zahlbegriff tropisch ausgedrückt. Die Ägypter besaßen eine Gewichtseinheit, die durch das Zeichen des Geiers, des Symbols der Mütterlichkeit dargestellt wurde, weil die Einheit[1] als Mutter und Ursprung aller Zahlen galt, freilich ohne selbst eine Zahl zu bedeuten. Jahrhunderte lang vererbt sich die Auffassung fort, die Einheit zwar als Anfang und Quelle aller Zahlen, doch nicht selbst als Zahl anzuerkennen, und Aristoteles wie Nikomachus halten an ihr fest. Theon von Smyrna spricht diesen Gedanken klar aus in den Worten: »οὔτε δὲ ἡ μονὰς ἀριθμὸς, ἀλλὰ ἀρχὴ ἀριθμοῦ.« Wenn er daneben doch auch die Eins als ungerade Zahl anführt und die Einheit eine ungerade Zahl nennt und sie in der natürlichen Zahlenreihe an erster Stelle anführt, so birgt sich in diesem scheinbaren Widerspruch, den wir mit der scharfen Logik griechischen Geistes nicht leicht vereinen können, doch nur ein Stück unbewußten Kinderglaubens, der in der Mutter bald ein Höheres, in ihrer Eigenheit

[1] Horapollon, Hieroglyphica, lib. I, 11: γῦπα γράφοντες δήλουσι δραχμὰς δύο διότι παρ' Αἰγυπτίοις μονάς ἐστιν αἱ δύο δραχμαὶ, μονὰς δε παντὸς ἀριθμοῦ γένεσις, εὐλόγως οὖν δύο δραχμὰς βουλόμενοε δηλῶσαι γῦπα γράφουσιν, ἐπεὶ μήτερ δοκεῖ καὶ γένεσις εἶναι, καθάπερ καὶ ἡ μονάς.

Unfaßbares, bald wieder ein dem Kinde Wesensgleiches und darum ein von ihm untrennbares Element erblickt.

Als sich das Bedürfnis nach einem einfachen Ausdrucke der Zahl fühlbar machte, ging man den Weg in umgekehrter Richtung. Man faßte die Zahlen als Symbole bestimmter Dinge und Wesen und deshalb galten die ihnen beigelegten Attribute nur in einer von den dargestellten Dingen entlehnten, also übertragenen Weise. Wenn gewisse Zahlen, die Monas, die Tetraktys und die Zehn als heilig verehrt wurden, so bezog sich diese Hochhaltung auf die göttlichen Wesen und Kräfte, die sie versinnbildeten.

Cantor führt in seinen »Mathematischen Beiträgen zum Kulturleben der Völker«[1] folgende interessante Stelle aus Montucla's »Histoire des mathématiques« an: »Ich kann nicht umhin,« schreibt dieser Autor, »eine von den Träumereien der Pythagoräer über die Zahl und deren Tugenden hier anzuführen. Nach einem sicherlich den Ägyptern entliehenen Traumgebilde setzen sie nämlich das Weltall aus den ersten vier geraden und den ersten vier ungeraden Zahlen zusammen und dasselbe findet sich durch einen eigentümlichen Zufall bei den Chinesen um das Jahr 1120 v. Chr. unter ihrem ersten Kaiser Fo-hi wieder. Die ersten vier ungeraden Zahlen stellen dabei die reinen und himmlischen Elemente dar, die geraden, deren Stellung keine so würdevolle ist, entsprechen denselben Elementen mit irdischer Unreinheit verbunden. Das Weltall, die Verbindung[2] aller himmlischen und irdischen Elemente, wurde also durch die Zahl 36 dargestellt, welche große Eigenschaften haben mußte. Dies war nach Plutarch, der uns die Fetzen pythagoräischer oder vielmehr ägyptischer Philosophie aufbewahrt hat, die berühmte Vierzahl des Pythagoras, bei welcher man schwur, wenn man die Eide in heiligster Form geben wollte. Platon soll nun, gleichfalls nach Plutarch, diese Vierzahl noch vervollkommnet haben, indem er den Wert auf **40** erhöhte. Denn er setzt die 4 himmlischen Elemente den ungeraden Zahlen **1**, **3**, ⟨**5**⟩ **7**, **9** gleich; die mittlere **5** stellt das Urprinzip, den *νοῦς*, die höchste Vernunft, die Gottheit dar und müßte deshalb wegbleiben . . .«. »Daß zwei Völker,« fährt Montucla fort, »dieselbe Wahrheit auffinden, das hat nichts Überraschendes, denn die Wahrheit ist nur eine; aber daß sie in so bizarren Träumereien zusammentreffen, darüber mag man mit Recht erstaunen.«

So weit Montucla. Vergleichen wir diese »staunenswerte« Übereinstimmung zweier Völker in mathematischer Auffassung mit der, welche sich uns bezüglich der Phantasiegebilde auf dem Gebiete der Sage, der Mythe und des Märchens bei den verschiedenen Volksstämmen darbietet, so ist uns durch dieselbe ein Fingerzeig gegeben,

---

[1] M. Cantor, Math. Beiträge zum Kulturleben der Völker, p. 101.
[2] d. h. die Summe dieser 8 Zahlen.

wie in der primitiven Denkweise auch die mathematischen Vorstellungen von den Regungen des Urtriebs aller Wesen, dem Sexualtrieb und seinen Komponenten, beherrscht sind. Gerade auf jenen frühen Stufen psychischer Entwicklung ist der Mensch, als Individuum wie als Rasse, geneigt, die Kräfte, die in ihm nach Betätigung drängen, gleicherweise in den beseelten und unbeseelten Körpern der Umwelt zu vermuten, ja, er mißt sie den letzteren auf Grund einer rein subjektiven Bewertung in höherem oder geringerem Ausmaße bei. Die mütterliche Liebe, ohne die kein Kind des unkultiviertesten Stammes, ja kaum ein höher organisiertes Tier gedeihen kann, symbolisiert eben um ihrer für die Erhaltung der Art eminenten Bedeutung willen die Einheit. Aus ihr entsteht, wie aus dem Schoße einer Mutter, die Vielzahl. Wenn uns auch die Kenntnis der Gründe fehlt, welche die Alten veranlaßten, den ersten vier ungeraden Zahlen himmlische Reinheit, den ungeraden irdische Unreinheit beizulegen, so sprechen doch diese Attribute an sich für den sexuellen Charakter der Trennung[1]. Auch die Ausschaltung der 5 als Symbol des Urprinzips, der höchsten Vernunft, der Gottheit selbst, entzieht sich nicht der gleichen Deutung. In der reinen Vernunft erkennen wir den höchsten Grad der Sublimierung des Sexualtriebes, die Vergeistigung des Ich mit seinen Begehrungen. Und weil die gänzliche Vernichtung des Sexualtriebes die menschliche Kraft und Willkür übersteigt, weil der brausende Lebensstrom die Vernunft hinabreißt in seinen Wirbel, darum findet ihr Symbol in der Vereinigung der himmlischen mit den irdischen Zahlen keinen Platz. Auch das Irrationale war im Altertume ein dem menschlichen Geiste verbotenes Forschungsgebiet. In den »Untersuchungen über die neuaufgefundenen Scholien des Proklus Diadochus zu Euklids Elementen der Geometrie« schreibt Knoche: »Man sagt, daß derjenige, welcher zuerst die Betrachtung des Irrationalen aus dem Verborgenen in die Öffentlichkeit brachte, durch einen Schiffbruch umgekommen sei, und zwar weil das Unaussprechliche und Bildlose immer verborgen werden sollte, und daß der, welcher von ungefähr dieses Bild des Lebens berührte und aufdeckte, an den Ort der Entstehung versetzt und dort von ewigen Fluten umspült würde. Solche Ehrfurcht hatten diese Männer vor der Theorie des Irrationalen[2].«

M. Cantor bringt zu dieser Stelle in seinen »Mathematischen Beiträgen zum Kulturleben der Völker« folgende interessante Bemerkung (p. 171): »Dr. P. Hohlfeld machte uns brieflich aufmerksam, die griechische Stelle heiße: εἰς τόν τῆς γενέσεως τόπον = an den Ort der Entstehung, womit die Übersetzung des Comman-

[1] Vgl. hiezu die noch heute bei zahlentheoretischen Untersuchungen gebräuchliche Wendung »einer reinlichen Scheidung« der Zahlen nach bestimmten Eigenschaften.

[2] Zitiert in H. Hankel, »Zur Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter«, p. 102.

dinus: ‚in generationis hoc est profundi locum', übereinstimme. Wenn Hankel übersetze, ‚in den Ort der Mütter', so beruhe dies wahrscheinlich auf unbewußter Erinnerung an eine bekannte Stelle in Goethes Faust II.«

Die psychoanalytische Forschung sieht in Hankels Übersetzung eine unbewußt richtige Deutung der Auffassung der Alten. Der Ort, den zu schauen unsühnbarer Frevel ist, ist der Schoß der Mutter und sein Symbol ist hier die unergründliche Meerestiefe.

Von keiner anderen Schule der Antike sind uns so zahlreiche Schriften über Zahlensymbolik überliefert, wie von den engeren und den entfernteren Anhängern des Pythagoras. Durch Übersetzung und Hineintragung mystischer Motive ist leider im Laufe der Zeit der ursprüngliche Sinn vielfach verdunkelt und entstellt worden, wozu nicht wenig die Verquickung der verschiedenen Texte beigetragen hat, sowie das Bemühen mancher Forscher, alles, was die Wissenschaft in ihrem Ansehen schädigen könnte, sorgsam auszumerzen oder solches doch zumindest in abfälliger Weise zu kritisieren. So kann sich Röth nicht enthalten, in seiner umfassenden »Geschichte der abendländischen Philosophie«, die der vorliegenden Arbeit reiches Material geboten, bei Besprechung des Orphischen Gedichtes[1] des Pythagoras und seiner Bedeutung für die Zahlenlehre hervorzuheben, »daß sogar das anstößige phallische Bild des Schöpfergeistes von der heiligen Sage nicht vergessen sei«. Aus den für die Zahlensymbolik wichtigen erhaltenen Stellen pythagoräischer Schriften sprechen ebenso klar die Gedankengänge althellenischen Geistes wie aus den Epen und der Götterlehre jener Zeit. Ja, vielfach gründet sich die Auffassung und Bedeutung der Zahlen auf ein Fundament religiöser Thesen, wie dies im Orphischen Gedichte zum Ausdruck kommt. Die Zahlen galten als Symbole des ewigen Werdens, Entstehens, Gebärens. »Die heilige Urzahl gehet hervor aus der Tiefen der unvermischten Einheit bis zur geheiligten Vierzahl.« Auf ihrem Werdegang entsteht der Schöpfergeist, Phanes, den die Mythe als zeugendes und zugleich gebärendes Wesen, als mannweiblich darstellt; daher sein Symbol die Zweizahl. Er erzeugte nach dem orphischen Gedichte die »innenweltliche Nacht«, den leeren dunklen Raum in der Weltkugel zwischen Himmel und Erde; indem er diese Nacht durchdrang

[1] Entnommen aus E. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Bd. II, p. 873:

»Gnad' uns, gepriesene Zahl, die du Götter und Menschen erzeuget,
»Heil'ge Vierfaltigkeit Du, die der ewig strömenden Schöpfung
»Wurzel enthält und Quell! Denn es geht die göttliche Urzahl
»Aus von der Einheit Tiefen, der unvermischten, bis daß sie
»Kommt zu der heiligen Vier; die gebiehrt dann die Mutter des Alls, die
»Alles aufnehmende, Alles umgränzende, Erstgeborne,
»Nie ablenkende, nimmer ermüdende, heilige Zehn,
»Die des Alls; die der Urzahl gleichet in Allem« Schlüsselhalt'rin.

(Proclus in Tim. I III, p. 269.)

und erfüllte, vermählte er sich ihr, zeugte das Licht und »verteilte den Göttern und Menschen das Weltall«. Fassen wir die innenweltliche Nacht, die Tochter und Gattin des Phanes als Dreizahl, so erscheint das Licht als neue Emanation des Göttlichen, als die Vier, und unter seinen Strahlen bildet sich das Weltall, die heilige Zehn, in dessen Bereiche alle Zahlen von 5—9 enthalten sind: die 5 Elemente, die 6 Gattungen belebter und beseelter Wesen, die 7 Himmelskörper (Planeten), die 8 Sphären oder Firmamente und endlich die 9 großen kosmischen Räume. »Und die ganze Welt endlich bestand nach Pythagoräischer Auffassung aus 10 Teilen: aus dem Fixstern-Firmament mit sämtlichen Gestirnen, aus den 7 Planeten-Firmamenten und den an sie befestigten Himmelskörpern vom Saturn bis zum Monde, und endlich aus Erde und Gegenerde, welche vereinigt eine feste Hohlkugel bilden, die das Central-Feuer in sich schließt.«[1] Aus diesen Spekulationen phythagoräischen Geistes erklärt nun Röth die Symbolik der Zahlen 5—10:[2] die 5 als Zahl der Elemente, »aus denen die Einzeldinge entstehen, welche sich durch verschiedene Qualität, innere Beschaffenheit und Oberfläche, äußere Gestalt und Form voneinander unterscheiden, oder weshalb die Fünfzahl Aphrodite und Vermählung heißt. Der Sechsheit kommt Beseelung zu, weil die beseelten Wesen ein Kollektivganzes von 6 Gattungen bilden; der Siebenheit kommt Licht und geistige Intelligenz und ewige Unversehrheit zu, weil die den Kosmos bildenden Himmelskörper, die sogenannten Planeten, denen, wie wir sahen, diese Eigenschaften beigelegt werden, bei den Alten eine Siebenzahl ausmachten; in der Achtheit endlich zeigt sich die Zeugung und die Liebe und die Einsicht und die Vorsehung, weil die acht großen kosmischen Gottheiten eine unmittelbare Schöpfung des Schöpfergeistes sind, welchem Zeugungskraft und Liebe, Einsicht und Vorsehung zugeschrieben wurden. Die Neunheit entspricht den 9 großen kosmischen Räumen, die Zehnheit der ganzen Weltkugel. Weiter aber als bis zur Zehnzahl geht, nach des Aristoteles ausdrücklicher Angabe, diese Zahlensymbolik nicht«. Die Zahlenlehre des Pythagoras erfuhr durch seine Anhänger mancherlei Abänderung und Erweiterung, in welcher Form sie vorzüglich in den Schriften des Boëthius der Nachwelt überliefert sind.

In genialer Weise hat der französische Mathematiker M. Vincent in der Abhandlung »Note sur l'origine de nos chiffres et sur l'Abacus des Pythagoriciens«[3] eine Deutung der antiken Zahlensymbolik versucht, die in ihrer scharfsinnigen Erfassung der Beziehung der Zahlzeichen und -namen zum sexuell-erotischen Leben wie ein Vorläufer der psychoanalytischen Symboldeutungen anmutet. Auf den Schriften des Boëthius fußend, spricht Vincent die Vermutung

[1] E. Röth, l. c. p. 878.
[2] ibidem p. 878—79.
[3] Journal de Mathématiques Pures et Appliquées par Jos. Liouville, tome IV. 1839, Paris, p. 261—284.

aus, das die ersten drei Ziffern I, ᘔ, ᖯ, die Geschlechter und deren Vereinigung versinnbilden, »indem sie als charakteristische Körperteile der Frau und des Mannes und dann die Drei als deren Vereinigung gedeutet worden seien«. Zur Unterstützung seiner Annahme beruft er sich auf ein in lateinischem Texte überliefertes Gedicht[1], das der Pythagoräischen Schule entstammt, und erkennt in Igin den Stamm *γυν* (*γυνή* = Weib) in Andras den Stamm *ἀνδρ* (*ἀνήρ* = Mann) und leitet daraus als natürliche Folge Hormis, als entstanden aus *ὁρμή* (= Begierde), ab. Er fügt hinzu, daß in dem Vorrange, der bei dieser Anordnung dem weiblichen gegenüber dem männlichen Prinzipe gewährt ist, nichts Überraschendes liege und sich dies auch bei den Kabbalisten finde. Daß die Pythagoräer die Einheit als Ursprung, als Mutter aller Zahlen auffaßten, geht aus den Texten zahlreicher Autoren hervor. Wurde ihr auch von einigen Zeugungskraft[2] beigelegt, so galt sie doch als weibliches Prinzip, indes die Zwei die Männlichkeit symbolisierte, wofür die Stelle aus den Theologoumena ed. Ast, p. 7: »*εἰκάζον αὐτὴν (τὴν δυάδα) ἐν ἀρεταῖς ἀνδρείᾳ*«, Zeugnis ablegt. Auch für die Deutung der Drei als harmonische Verbindung der beiden ersten Prinzipien durch die pythagoräische Schule fehlt es nicht an Belegen; so schreibt z. B. Theon Smyrnaeus: »*ἡ δὲ δυὰς συνέλθουσα τῇ μονάδι γίγνεται τριάς.*« (Musica, p. 157.)

Der Triade 1, 2, 3 schließen sich nach Vincent zwei weitere an, welche, den Kommentaren des Olympiodos aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts entnommen, Güte, Gerechtigkeit, Schönheit und Größe, Gesundheit, Kraft repräsentierten; Vincent sieht in dieser Gruppierung eine Übereinstimmung mit den gleichfalls 3gliedrigen Numerationen oder Sephirot der Kabbala[3]. Der Vier, meint Vincent, sei von den Pythagoräern als »Schlüssel der Natur« (Photius V, *κλειδοῦχος τῆς φύσεως*) bereits eine andere Symbolik zugewiesen, was auch ihrem Zeichen ᑭᑭ oder B gut entspreche. Die Fünf ꟼ aber stelle den Haken einer Wage, das Symbol der Gerechtigkeit gut dar, der Sechs gebühre als erster

---

[1] Chasles, Geschichte der Geometrie, p. 540:

»Ordine primigeno (sibi?) nomen possidet Igin
Andras ecce locum previndicat ipse secundum.
Ormis post numeras non compositus sibi primus.
Denique bis binos succedens incidat Arbas.
Significat quinos ficto de nomine Quimas.
Sexta tenet Calcis perfecto munere gaudens.
Zenis enim digne septeno fulget honore.
Octo beatificos Termenias exprimit unus.
Hinc sequitur Sipos est, qui rota namque vocatur.

[2] Theon Smyrnaeus, Musica cap. 41, ed. Bulliad. p. 157: »*κατὰ τὴν δυάδα ἐστὶν ἡ γένεσις*«.

[3] Vincent, l. c. p. 278, note.

vollkommenen[1] Zahl das Attribut der Schönheit oder Vollkommenheit. Was endlich die dritte Triade betrifft, so ist in dem Zeichen der Sieben ein Zirkel, also ein Maß der Größe, in der Schlangenform der Acht das Sinnbild der Gesundheit leicht zu erkennen. Die Neun, auch geschrieben, deutet Vincent als Ithyphallus und sieht in diesem das Zeichen der männlichen Kraft. Diese Erklärung findet noch weitere Stützen: die 9 ist die Quadratzahl der Drei, die ihrerseits wieder die Vereinigung des weiblichen und männlichen Prinzipes darstellt. Das Quadrat oder die zweite Potenz wurde aber bei den Griechen kurzweg Potenz, δύναμις, genannt und deshalb ist das angegebene Zeichen ein treffendes Symbol für den Zahlbegriff. Was ferner die Bezeichnung der Neun durch die gebräuchliche Bezeichnung Celentis anlangt, so leitet sie Vincent von ἀθήλυντος (= nicht weibisch) ab; sie bedeutet also nach seiner Auffassung Kraft, wobei das Alpha privativum, wie in vielen anderen Wörtern im Sprachgebrauche einfach ausgefallen sei.

Die geistreiche Hypothese Vincents, die Entstehung von Namen und Zeichen der Zahlen mit dem sexuellen Leben in Zusammenhang zu bringen, findet noch manche Bestätigung in den Schriften verschiedener Autoren pythagoräischer und späterer Zeit. Telauges, der Sohn des Pythagoras, bringt in seinen zahlensymbolischen Betrachtungen eine bunte Mischung physiologischer und theologischer Spekulationen, aus welchen sich die Auffassung der Sieben[2] als Abbild der Perioden des menschlichen Lebens bis zum heutigen Tage in den Lehren der Mystik und Magie erhalten hat. Der genannte Autor bezeichnet die Sieben auch als Athena, weil diese Zahl in der Zahlenreihe von 1—10 weder einen Teiler, noch ein Vielfaches aufweise, also weder aus einer anderen Zahl entstanden sei, noch selbst eine erzeuge; sie gleiche darin der Göttin Athene, die auch weder Kinder geboren, noch selbst durch Zeugung entstanden sei. Auf die Deutung der Fünf als Sinnbild der Vermählung, der Zeugungsgöttin Aphrodite durch Telauges spielt auch Plato im Philebus an. In seiner Rede gegen die Lust als höchstes Gut weist er der Liebesgöttin nicht die erste Stelle, die Monas, — das gute Prinzip — zu, sondern er ordnet ihr den Platz der fünften, der Aphrodite, zu. Mag man solche Zahlensymbolik immer als eine spielerische Verwirrung mathematischen Denkens verwerfen, so beweist sie doch, wie tief und unausrottbar das Gedanken- und Gemütsleben im Lebensprinzip, der Sexualität im weitesten Sinne des Wortes, wurzelt. Ihr gewaltiger Einfluß auf die Geistesarbeit

[1] Unter vollkommenen Zahlen versteht man solche, deren sämtliche Faktoren summiert die Zahl selbst ergeben. (Z. B. 1 + 2 + 3 = 6.)

[2] »Im 7. Monate werde der Mensch geboren, wechsle die Zähne mit 7 Jahren, werde Jüngling mit 2mal 7 und mannbar mit 3mal 7.« (Entnommen aus Röth, l. c. p. 889.)

bekundet sich offen in den Dokumenten einer Zeit, die frei war von christlicher Askese, sie läßt sich erraten in den Überlieferungen jener Tage, da Dogma und Sitte ihr die Kutte heuchlerischer Enthaltsamkeit aufgedrungen. In den mystischen Tändeleien mit den Zahlen und ihren besonderen Eigenschaften liegt der Anfang zu einem Wissenzweige der Mathematik, dessen großartige theoretische Ausgestaltung der Neuzeit vorbehalten blieb, der Zahlentheorie. Auf dem Wege der Verdrängung ist es dem menschlichen Geiste gelungen, das ursprüngliche Forschen nach dem Wesen und der Wirkung der Urkraft, der Zeugungskraft, die Frage, wie wird aus einem Leben ein neues, zu desexualisieren, eine sublimierte Wissenschaft zu schaffen, die auch nicht im Entferntesten mehr an ihre Quelle mahnt.

Im fünfzehnten Jahrhundert schreibt Luca Paciuolo in seiner »Divina Proportione«[1]: »Die vollkommenen Zahlen endigen abwechselnd mit 6 und 8 und können eine andere Randziffer nicht haben, denn die Taurigen leben ordnungslos, die Guten und Vollkommenen bewahren immer die vorgeschriebene Ordnung.« Und der geometrische Teil der Summa[2] zerfällt in 8 Unterabteilungen, weil es acht Seligkeiten gibt: »Divideremola in 8 altri parti partiali a reverentia delle 8 beatudine.« (fol. I recto.) Sind es auch die 8 Seligkeiten der Heiligen Schrift, die dem Werke zu seiner Teilung halfen, so wissen wir doch, daß keiner, der die acht himmlischen Seligkeiten im Munde führt, der neunten vergißt, die aus irdischer Quelle fließt. Die »Traurigen, die ordnungslos leben.« . . . Denken wir nicht unwillkürlich an die Unseligen, die ihren Leib kasteien, um die verbotenen Lüste zu ersticken? Und die vollkommenen Zahlen gleichen den Guten und Vollkommenen, die die vorgeschriebene Ordnung bewahren: Was soll dies anderes heißen, als alle Kräfte und Triebe, die die Natur dem Menschen verliehen, harmonisch zu betätigen? Dem mystisch-religiösen Zuge der Zeit folgend, suchten Mathematiker des sechzehnten Jahrhunderts Geheimzeichen in die Gleichungslehre einzuführen, deren Kenntnis zur Lösung der Gleichungen führt. Michael Stifel gibt den Buchstaben A — Z den Wert der aufeinanderfolgenden Dreieckszahlen[3] 1, 3, 6, . . . bis 276 und suchte nun Wörter auf, deren Buchstabensumme die rätselhaften Zahlen der Apokalypse und des Buches Daniel waren. Als seine Untersuchungen erfolglos blieben, unterbrach er sie und viele Jahre später, im Bade sitzend, erkannte er, daß die Buchstaben des Satzes »vae tibi Papa, vae tibi'« als Dreieckszahlen addiert die Summe 1260 ergaben, welche Zahl in der Apokalypse XI, 3 und XII, 6 vorkommt.

---

[1] Zitiert in M. Cantor, Gesch. d. Math., Bd. II, p. 315.
[2] Zitiert in M. Cantor, Gesch. d. Math., Bd. II, p. 301.
[3] Zitiert in M. Cantor, Gesch. d. Math., Bd. II, p. 512. Dreieckszahlen haben die Form $\frac{n(n+1)}{2}$.

In ihrer mystischen Form aus der Wissenschaft längst ausgewiesen, hat sich die Zahlensymbolik eine dauernde Freistatt in der Volksseele gesichert. Es fehlt niemals an Personen, die in den Zahlen geradezu Identifikationen mit menschlichen Gestalten sehen. Hennig[1] berichtet von einem Manne, dem 1 und 5 männlich, 2, 4, 8, 9 weiblich erscheinen; die 1 ist ihm ein Kind, die 3 ein »frecher Junge,« 6 sei von weichlichem Eindrucke. Für andere wieder haben 3, 5, 6, 9 etwas Heiteres, indes sie die 4 furchteinflößend dünkt, weil der erste Strich wie eine emporgeschwungene Keule drohe. Daß besonders Kinder mit ihrer unerschöpflichen Phantasie Zahlen und Ziffern zu belebten Wesen wandeln, ist eine oft zu beobachtende Tatsache, für die kürzlich Rank[2] eine schöne Bestätigung erbracht hat. Ich habe a. a. O. die Vermutung ausgesprochen, daß im infantilen Alter gewissen Spielen von Buchstaben- und Ziffernmetamorphosen eine solche Personifikationen begünstigende Rolle zukommt. Aus meiner eigenen Kindheit erinnere ich mich eines Rechenspieles, in welchem die 2 durch ein Brautpaar auf dem Wege zur Kirche dargestellt war; die komische Wirkung, die durch Vertauschung der Köpfe der Beteiligten erzielt wurde, gab mir während der Rechenstunde oft in der Erinnerung Anlaß zu scheinbar unmotivierter Heiterkeit. Die erotische Deutung der 2 bekundet sich unverhohlen im Volksmunde. Der gleiche sexuelle Sinn liegt im süddeutschen Dialektwort »Paarl«, wie im hochdeutschen Ausdruck »Pärchen«, der gleiche in der Umschreibung »le gambe della donna« für die 2, deren sich die modernen Römer bei der Tombola bedienen[3]. Es würde zu weit führen, die ausgesprochen erotische Färbung der Zahlen im Volksglauben zu verfolgen, wie diese Glück und Unglück verheißen und welche Rolle das Datum des Geburts- und des Sterbetages bekannter Persönlichkeiten im Leben der »Lotterieschwestern« männlichen und weiblichen Geschlechts spielen; denn für die meisten Menschen bedeutet Glück ja doch nur Liebe in geweihter oder unheiliger Form. Und die Glücksbrunnen, auf deren Grund das sehnsüchtige Auge »glückliche Zahlen« erspähen will, haben auch heute noch ihren Reiz und ihren Zauber nicht verloren für die, welche noch das große Los aus der Schicksalsurne zu ziehen hoffen. Sie sind den Gläubigen von ebenso untrüglichem Werte wie die Glücks- und Unglückszahlen im Traume, letztere freilich in anderem Sinne, als die wissenschaftliche Traumdeutung sie uns erkennen lehrt. In der Tat kommt den Zahlen im Traume, wie Freud[4], Stekel[5] u. a. nachgewiesen haben, eine besondere Bedeutung zu, die, Vergangenheit und Gegenwart verschmelzend, von den jeweiligen sexuellerotischen Erlebnissen und Wünschen des einzelnen abhängt.

---

[1] R. Hennig, Entstehung und Bedeutung der Synopsien, Ztschr. f. Psychol. 1896, X p. 183.

[2] O. Rank, Zur symbolischen Bedeutung der Ziffern, Imago I, 4, p. 402.

[3] R. Kleinpaul, Das Leben der Sprache, Bd. I, p. 448.

[4] Freud, Traumdeutung p. 275—278, III. Aufl.

[5] Stekel, Die Sprache des Traumes, p. 410—430, spez. Zahlensymb. p. 410—416.

Stekel schreibt den Zahlen auf Grund der häufigen Wiederkehr des gleichen Sinnes in den Träumen verschiedener Personen eine ständige Symbolik zu, was in gewissem Einklang mit dem »angeborenen Zahlen« im Sinne Kleinpauls steht.

Nicht ohne Zusammenhang mit der Zahlensymbolik sind die magischen Quadrate,[1] zumindest in bezug auf die Rolle, welche sie in den Geheimwissenschaften als Lebensbild des Individuums spielen. Im Altertume und Mittelalter kam ihnen talismanische Verehrung zu. Solch mystischen Gedankengängen ist es wohl auch zuzuschreiben, daß Albrecht Dürer auf seinem Holzschnitte »Melancholie« das magische Quadrat der ersten sechzehn Zahlen zur Darstellung verwertet in der Form

1	14	15	4
12	7	6	9
8	11	10	5
13	2	3	16

Die magischen Quadrate mit ihren geheimnisvollen Eigenschaften regten nicht nur zu philosophischen Spekulationen an, wie ihnen Agrippa von Nettesheim in seinem Werke »De occulta philosophica« eine eingehende Besprechung widmet, sondern auch die mathematische Wissenschaft beschäftigt sich mit ihnen. Adam Riese war der erste deutsche Mathematiker, der sich in seiner »Rechnung nach der Lenge« mit Zauberquadraten befaßte, Euler, Mollweide u. a. studierten ihre Theorie.

Weil sich die Mathematik, wenigstens in gewissen Zweigen auf mancherlei Forderungen und Beobachtungen des täglichen Lebens aufgebaut hat, so kann es uns nicht wundernehmen, daß der Trieb, der bewußt und unbewußt im Vordergrund des Lebens jedes Individuums steht, auch in die scheinbar abstrakteste Wissenschaft seine Fäden spinnt. In den »Fragmenten«[2] schreibt Novalis über »merkwürdige, geheimnisvolle Zahlen«: »Wie das Zählen noch neu war, so mußten oft vorkommende Zahlen beim Zählen wirklicher Dinge, charakteristische, bleibende Zahlen, wie z. B. die zehn Finger und andere frappante Zahlenphaenomene[3] die Einbildungskraft der Menschen aufs lebhafteste beschäftigen und sie in der Wissenschaft der Zahlen einen tiefverborgenen Schatz von Weisheit einen Schlüssel zu allen verschlossenen Türen der Natur

[1] Schachbrettartig eingeteilte Quadrate werden in ihren Feldern derart mit Zahlen besetzt, daß sich bei deren Addition für die Vertikal-, Horizontal- und Diagonalreihen die gleiche Summe ergibt. Sie sind arabischen Ursprungs und spielten eine geheimnisvolle Rolle bei den »Lauteren Brüdern«, einer arabischen Philosophensekte, auch den Indern und den Chinesen waren sie geläufig.

[2] Novalis Schriften, herausgegeben von J. Minor, III. Bd. p. 380.

[3] Vgl. hiezu die »Finger- und Gelenkzahlen« im Altertum.

ahnden lassen.« Die mathematischen Dokumente aus der ältesten Zeit, in der das Walten der Natur im Menschen noch nicht in falscher Scham und Heuchelei erstickt worden, zeigen die innige Verschmelzung des Gefühlslebens mit der Verstandesarbeit. Chinesen und Abendländer begegneten einander in der Zahlensymbolik auf Pfaden, die gleicherweise ihren Ursprung in sexuellen und erotischen Vorstellungen hatten. Die Araber beschäftigten sich mit der Lehre von den befreundeten Zahlen,[1] und ihre Vorschrift, solche zu bilden, steht in einem gewissen Zusammenhange mit der Euklids zur Auffindung vollkommener Zahlen. Und als wollte die Wissenschaft selber auf ihre Urquelle, den Lebenstrieb, weisen, so treten uns immer wieder, bald verhüllt, bald offensichtlich die Beziehungen aller Geistesarbeit zum Erotischen vor die Augen. »In einer mystischen Schrift über die Zwecke des Weisen, hat El Madchaîtî, der Madrider ⟨† 1007⟩ die Vorschrift gegeben, man solle die Zahlen 220 und 284 aufschreiben, die kleinere, wem man will, zu essen geben und selbst die größere essen, der Verfasser habe die erotische Wirkung davon in eigener Person erprobt, und Ibn Chaldûn weiß gleichfalls von den wunderbaren Kräften eben dieser Zahlen, als Talisman gebraucht, zu erzählen.«[2] Aus dem Orient wurden die Zauberquadrate nach Europa gebracht und mit ihnen die Mystik ihrer talismanischen Bedeutung. Auch von den Indern, deren Märchen und Mythen Zeugnis ablegen, wie die Phantasien des ganzen Volkes nur ein Abbild sind des Stücks wunderüppiger Natur, auf welchem sie gedacht worden, und wie sie zugleich für alle Völker denselben Kernpunkt haben, sind uns mathematische Schriften überliefert, welche dieses Interesse aufs klarste bekunden.

Bhâskara Acârya[3], einer der berühmtesten indischen Mathematiker des zwölften Jahrhunderts, kleidete seine Textaufgaben mit Vorliebe in ein erotisch-poetisches Gewand. In seinem Werke »Die Krönung des Systems« überschrieb er das Kapitel, in welchem er die Rechenkunst behandelt, »Lîlâvatî«, d. i. die Reizende und fordert diese zur Lösung eines Problems mit den Worten auf: »Schönes Mädchen mit den glitzenden Augen, sage mir, so du die richtige Methode der Umkehr verstehst, . . .« Er legt ihr, die er mit allen weiblichen Vorzügen ausstattet, die Beispiele zur Lösung vor: »Von einem Schwarm Bienen läßt sich ein Fünftel auf einer Kadambablüte, ein Drittel auf einer Silandhablume nieder. Der dreifache Unterschied der zwei Zahlen flog nach den Blüten einer Kutaja, eine Biene blieb übrig, welche in der Luft hin- und herschwebte, gleichzeitig angezogen durch den lieblichen Duft eines Jasmin und

[1] Sind $p = 3 \cdot 2^n - 1$, $q = 3 \cdot 2^{n-1} - 1$, $r = 9 \cdot 2^{2n-1} - 1$, so sind $A = 2^n \cdot p \cdot q$ und $B = 2^n \cdot r$ befreundete Zahlen.

[2] Zitiert in Cantor, l. c., I. p. 735.

[3] H. Th. Colebrooke, Algebra with arithmetic and mensuration from the Sanscrit of Brahmagypta and Bhâscara, zitiert in M. Cantor, Gesch. d. Math. I, p. 577, ferner A. Arneth, Geschichte der reinen Mathematik in ihrer Beziehung zur Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes, p. 150 ff.

eines Pandamus. Sage mir reizendes Weib, die Anzahl der Bienen.«[1] Ferner: »Die Quadratwurzel der Hälfte der Zahl eines Bienenschwarmes ist ausgeflogen auf einen Jasminstrauch; $\frac{8}{9}$ des ganzen Schwarmes sind zurückgeblieben; ein Weibchen fliegt um ein Männchen, welches in einer Lotosblume summt, in die es durch ihren Wohlgeruch bei Nacht gelockt wurde, nun aber eingeschlossen ist. Sage mir die Zahl der Bienen.«[2] Jeder der psychoanalytischen Lehren Kundige weiß, welch eminent sexuelle Bedeutung den Pflanzen, zumal Blumen mit betäubendem Duft, wie Jasmin, zukommt, und er erkennt in dem unschlüssigen Schwanken der Biene unschwer ein erotisches Symbol. In unverhüllten Worten spricht die Libido aus einer Aufgabe, welche von einem andern indischen Autor, Çridhara, stammt: »Bei verliebtem Ringen brach eine Perlenschnur; ein Sechstel fiel zu Boden, ein Fünftel blieb auf dem Lager liegen, ein Drittel rettet die Dirne, ein Zehntel nahm der Buhle an sich, sechs Perlen blieben aufgereiht; sage, wieviel Perlen hat die Schnur enthalten?«[3]

Auch die Aufgaben abendländischen Ursprungs über den Lebenslauf einer Person tragen nicht selten einen leisen sexuellen Unterton, wie ihn auch die bekannte Grabschrift des Diophantes in ihrer ursprünglichen Fassung weist:

»Hier dies Grabmal deckt Diophantus. Schauet das Wunder,
Durch des Entschlafenen Kunst lehret sein Alter der Stein.
Knabe zu sein, gewährte ihm Gott ein Sechstel des Lebens,
Noch ein Zwölftel dazu, sproßt' auf der Wange der Bart;
Dazu noch ein Siebentel, da schloß er das Bündnis der Ehe,
Nach fünf Jahren entsproß der Verbindung ein Sohn.
Wehe das Kind, das vielgeliebte, die Hälfte der Jahre
Hatt' es des Vaters erreicht, als es dem Schicksal erlag.
Drauf vier Jahre hindurch durch der Größen Betrachtung den Kummer
Von sich scheuchend, auch er kam an das irdische Ziel.«[4]

In der Zeit der Klostergelehrsamkeit herrschte der Gebrauch, den Schülern den Ernst der Mathematik durch Scherzfragen, die, der derben Sitte am Hofe der Karolinger huldigend, hart an Zoten streiften, mundgerecht zu machen. Zu diesen Rechenscherzen der sogenannten Schimpffrechnung, zählt auch die Aufgabe von der gemeinsamen Zeche: Männer, Frauen und Jungfrauen nehmen an einer Mahlzeit teil und zahlen nach einem bestimmten Verhältnisse. So wurde »regula virginum«, auch regula potatorum« oder »regula coeci« genannt. Die erste Bezeichnung, die in so offenkundiger Weise den Schwerpunkt auf die teilnehmenden Jungfrauen legt, verrät deutlich den Zusammenhang, den man bewußt

[1] Obige Aufgaben sind zitiert in Cantor, Gesch. d. Math. I, p. 559—578, entnommen aus Colebrooke, l. c. p. 21—27.
[2] H. Hankel, Zur Gesch. d. Math., p. 191.
[3] Obige Aufgaben sind zitiert in Cantor, Gesch. d. Math. I, p. 559—578, entnommen aus Colebrooke, l. c. p. 21—27.
[4] M. Cantor, l. c. I, p. 435.

oder unbewußt gemeinsamem Zechen und erotischem Fühlen beimaß. Wenn die zuletzt genannte Bezeichnung von manchen Autoren dahin gedeutet wird, daß sie auf das blinde Umhertasten nach einer Lösung anspiele, so erscheint mir das ebenso gesucht, wie die Ansicht Cantors, das Wort coeci sei ohne besonderen sprachlichen Zwang aus Zeche entstanden zu denken. Möglicherweise ist in dieser Bezeichnung vielmehr eine Andeutung auf das Walten des blinden Zufalls zu lesen, der die Geschlechter beim heitern Mahle vereint.

Auch in den Schriften der itaienischen Mathematiker des dreizehnten Jahrhunderts finden sich Aufgaben, deren Text mehr oder weniger verhüllt sexuelle Gedanken verraten. Die als erstes Beispiel einer rekurrierenden Reihe berühmt gewordene Kaninchenaufgabe[1] behandelt, das Symbol der Fruchtbarkeit wählend, das Problem des steten Werdens: »Wie viele Paar Kaninchen entstehen im Laufe eines Jahres aus einem Paar, wenn jedes Paar allmonatlich ein neues zeugt, welches selbst vom zweiten Monat an zeugungsfähig wird, während Todesfälle nicht vorkommen.« In ihr liegt neben der Verneinung des Sterbens — ein Gedanke, der vielen Menschen eigen ist und ebenso tief im Unbewußten wurzelt wie die stete Wiederkehr von Togesgedanken — die Umkehrung der uralten Kinderfrage: Wer war vor den Großeltern und noch früher zurück bis zur Schöpfung der Welt. Hier will der Kinderverstand, dort die Logik des Erwachsenen hinter das Geheimnis des Entstehens kommen. Dem Rätsel der sich ewig verjüngenden Lebenskraft steht in scharfem Kontraste das Altern gegenüber, das in symbolischem Gewande in der Aufgabe von den »7 alten Weibern« seine Würdigung gefunden zu haben scheint: »7 alte Weiber gehen nach Rom. Jede hat 7 Maulesel, jeder Maulesel trägt 7 Säcke, jeder Sack enthält 7 Brote, bei jedem Brot sind 7 Messer, jedes Messer steckt in 7 Scheiden. Was ist die Gesamtzahl alles Genannten?«[2] Wir sind der Bedeutung der Sieben als Periodenzahl des menschlichen Lebens schon in pythagoräischer Auffassung begegnet und sie dürfte auch diesem Beispiele zugrunde liegen. Daneben die reine Sexualsymbolik des Messers in den Scheiden als noch nicht erwachter Sexualtrieb, der alten Weiber als sein Erlöschen. Eine diesem Beispiele im Kern verwandte Aufgabe findet sich übrigens schon im ältesten mathematischen Handbuch der Ägypter, welches zur Zeit der Hyksos niedergeschrieben wurde. Sie handelt von einer Leiter, Sutek, welche aus den Gliedern 7, 49, 343, 2401, 16807 bestehe. Neben diesen — den ersten 5 Potenzen von 7 — standen Wörter: deren Bedeutung: Bild, Katze, Maus, Gerste, Maß, zu erklären, Rodet in seiner tiefgründigen Untersuchung »Les problèmes d'algèbre du manuel du calculateur Égyptien (p. 111—113) gelungen ist. Die Aufgabe ist hiernach folgende: 7 Personen haben je 7 Katzen, jede

[1] M. Cantor, l. c. I, p. 25, entnommen aus Leon Pisano, Liber Abaco Compositus I, p. 283.

[2] Cantor, l. c, p. 27, entnommen aus Leon Pisano, l. c. p. 311.

Katze vertilgt 7 Mäuse, jede Maus frißt 7 Ähren Gerste, aus jeder Ähre können 7 Maß Getreidekörner entstehen. Wie heißen die Glieder, wie die Summe? Auch hier neben dem Bilde der Vernichtung das des Werdens, die beiden Probleme, die die körperlichen und die geistigen Kräfte des Menschen zur äußersten Anstrengung anspornen.

Die Verknüpfung von Gedanken über Geburt und Tod, welche den menschlichen Geist von uraltersher beschäftigte, schleicht sich auch in mathematische Erörterungen. Luca Paciuolos Schriften aus dem fünfzehnten Jahrhundert enthalten die bekannte Testamentsaufgabe, die in etwas geänderter Form schon in der Handschrift Monumenta Alcuiniana und vordem in den Schriften spätrömischer Autoren vorkommt. Von Paciuolo ist sie in der nachstehenden Fassung überliefert: »Ein Sterbender bestimmt, daß seine schwangere Witwe, falls sie Zwillinge verschiedenen Geschlechts zur Welt bringe, doppelt soviel als das Mädchen und halb soviel als der Sohn erhalten solle, deren Anteile relativ fixiert sind.«[1] Cantor knüpft an dieses Zitat die ausdrückliche Bemerkung, Luca Paciuolo müsse an der Aufgabe einen besonderen Gefallen gefunden haben, denn er erzähle ausführlich, sie sei ihm am 16. Dezember 1486 in dem Tuchladen des Giuliano Salvati in Pisa von einem würdigen Florentiner Kaufmanne Nifrio Dini mitgeteilt worden. Wir wissen aus der psychoanalytischen Forschung, daß besonders jene Mitteilungen und Erlebnisse im Gedächtnisse haften, welche von einer starken Gefühlsnote begleitet sind, sie ist hier im Sexuellen zu suchen. Solche Aufgaben, wie die angeführten, rufen auch heute noch in Schüler- und Studentenkreisen jene ansteckende Heiterkeit hervor, bei der stets das Sexualinteresse Pate gestanden ist. Immer wieder zieht das sexuelle Problem in den wissenschaftlichen Betrachtungen seine Kreise. Luca Paciuolo spricht in seiner »Divina proportione« vom Widerspruche, daß bei der Multiplikation von Brüchen sich Kleineres ergebe, während in ihrem Begriffe ein Größerwerden liege, und er zitiert das Bibelwort: »Wachset und vervielfältigt Euch und füllet die Erde!«[2]

Auch die sadistische Komponente des Trieblebens weiß ein Pförtchen zu finden, bei dem sie sich in die Wissenschaft eindrängt. Sie hat alle jene Aufgaben geschaffen, in denen es sich um Verfolgung eines flüchtigen Opfers handelt. In ihrer ursprünglichen Form, die später wieder in die Lehrbücher aufgenommen wurde, im Bilde der Hetzjagd eines Hundes auf einen Hasen, ist die Aufgabe in den schon früher erwähnten »Monumenta Alcuiniana« enthalten. Wir begegnen ihr wieder in anderem Gewande in einer mathematischen Schrift des sechzehnten Jahrhunderts im »Enchiridion« von

[1] Ibidem II, p. 324, entnommen aus Luca Paciuola, I. Traktat der Summa, »De societatibus«, p. 158.

[2] Viele Beispiele von obszönen Zahlenscherzen in den »Antropophyteia«-Jahrbüchern von F. S. Krauss.

Huswirt: Ein von Köln nach Rom fliehender Mann soll durch einen Verfolger eingeholt werden. Erst um vieles später verlieren diese Beispiele den offenkundigen Ausdruck des Sadismus und nehmen in den Aufgaben von zwei auf der Peripherie eines Kreises mit verschiedener Geschwindigkeit rollenden Kugeln, von dem Wegverhältnisse der Zeiger einer Uhr u. dgl. einen harmlosen Charakter an. Der sadistische Einschlag in der Arbeit des Verstandes führte namentlich in älterer Zeit dazu, das Grausame in bildlichen Darstellungen von Begriffen zu verwerten. Einen interessanten Beleg hiefür bietet eine Abbildung der »drei räumlichen Abmessungen« im geometrischen Teil der »Margaritha Philosophica« des Karthäuserpriors Gregor Reisch (herausgegeben von Finaeus 1523). Ein nackter, von drei Spießen durchbohrter Mensch symbolisiert die dreifache Dimension der Körper. An ihnen ist durch die Angabe der Wörter oben und unten die Länge, rechts und links die Breite, vorn und hinten die Tiefe bezeichnet. Es ist nicht einzusehen, warum die Ausdehnung des Raumes in so abstoßender Form dargestellt wurde, wenn man in diesem Bilde nicht einen Ausdruck des Sadismus anerkennt.

Die stete Verknüpfung des Sinnlichen mit dem rein Abstrakten veranlaßte auch die Gelehrten gewisser Epochen, die Wissenschaft, der sie ihre geistigen Kräfte widmeten, als Weib zu personifizieren. Wir begegneten solcher Personifikation schon bei indischen Mathematikern und sie tritt uns wieder entgegen in der eben genannten »Margaritha Philosophica«. Die Arithmetik wie die Geometrie sind auf dem Titelbilde der bezüglichen Teile des Werkes als weibliche Gestalten dargestellt. Die Arithmetik, eine schwebende Frauengestalt, in jeder Hand ein geöffnetes Buch haltend. Ihr Kleid trägt vorn als Verzierung die beiden nach abwärts gehenden Progressionen

```
        1
      3   2
    9       4
 27           8
```

Rechts und links von ihr zwei männliche Figuren. Rechts Boëthius, in der Tracht eines wohlhabenden Bürgers des sechzehnten Jahrhunderts, rechnet mit Ziffern. Links Pythagoras mit einem Haufen Rechenpfennige, dem sich seine rechte Hand nähert, hat auf dem Rechentisch die Zahlen 1241 und 82 mit Rechenpfennigen angelegt. In der Verzierung des Kleides der Mathematik sehen wir die Verwertung von unendlichen Reihen mit dem Anfangsglied 1. Wir haben die Bedeutung der Eins als Ursprung und Mutter aller Zahlen kennen gelernt. Der Ansicht Vincents über die Potenz, insbesondere über die Deutung der Neun folgend, versinnbildet die Potenzreihe 3, 9, 27 die Zeugungskraft, das männliche Prinzip, die geometrische Reihe 2, 4, 8 mit

ihren geraden Gliedern das weibliche[1]. Was endlich die Zahlen 1241 und 82, welche Cantor als unerklärbar bezeichnet, betrifft, gibt uns die psychoanalytische Forschung, wenn auch nicht die Lösung, so doch einen Fingerzeig, wo diese zu suchen wäre. Der psychoanalytischen Forschung ist es gelungen nachzuweisen, daß der »Einfall« einer Zahl niemals vom blinden Zufall abhängt, sondern jedesmal aus dem Unbewußten stammt und mit irgendwelchen gefühlsstarken Erlebnissen der betreffenden Person zusammenhängt. Eine genaue Kenntnis der Biographie dessen, der das Titelbild der Arithmetik ersonnen, würde eine befriedigende Erklärung geben. Die Geometrie[2], ebenfalls eine weibliche Gestalt, hält in der Rechten einen Zirkel, mit welchem sie Längen an einem Fasse abzumessen im Begriffe steht; auf demselben liegt ein eingeteilter Maßstab, ein Hinweis auf die Visierkunst. In der Linken hält sie einen als Winkelinstrument zu benützenden Quadranten. Daß Frau Geometria die Abmessungen gerade an einem Fasse vornimmt, kann nicht allein einen Hinweis auf den praktischen Wert ihrer Kunst bedeuten. Berücksichtigen wir die symbolische Bedeutung hohler Körper im Traume, so haben wir damit vielleicht die unbewußte Absicht des Verfassers erraten.

Gerade die geometrischen Untersuchungen weisen schon in der Namengebung auf ein starkes Hinneigen zu Assoziationen aus dem sexuellen Gebiete. Die Wissenschaft bedient sich noch heute in den meisten Sprachen der Ausdrücke Schenkel, Sinus, Nabelpunkt (bei gewissen gekrümmten Flächen), natürlich ohne an den Ursprung im Sexuellen zu denken. Die trigonometrische Bezeichnung Sinus ist die wörtliche Übersetzung des arabischen dschaib (= Busen), das denselben geometrischen Begriff benannte. Bei den Arabern gab es ferner ein länglich schmales Trapez, dem der Name Gurke zukam, über dessen Sinn sich die Gelehrten des Abendlandes den Kopf zerbrechen. Ziehen wir die Sexualsymbolik zu Rate, so ergibt sich zwanglos die plausible Erklärung, die Gurke könne nichts anderes als das Membrum versinnbildet haben, was bei dem strengen Verbot der mohammedanischen Satzungen, Tier- und Menschenleib darzustellen, eine treffliche Umschreibung bot. Das pythagoräische Dreieck (dessen Seitenlängen im Verhältnisse 3:4:5 stehen) wurde von den Arabern Figur der Braut genannt und stand bei den Pythagoräern in besonderem Ansehen. Cantor vermutet, daß in diesem ein Hinweis auf die talismanische Bedeutung des pythagoräischen Dreieckes liege. Die Sexualsymbolik erblickt im Dreiecke überhaupt ein Bild des weiblichen Genitals, eine Deutung, welche wahrscheinlich auch den Arabern nicht fremd war. Der Gedanke, das Schöpfungs-

[1] Aus den Schriften einiger Pythagoräer geht hervor, daß sie, von der Drei aufwärts, die ungeraden Zahlen als männlich, die geraden als weiblich betrachten.

[2] In Kaestners Geschichte der Mathematik, II. Bd. p. 663, findet sich folgende Stelle: »Ein Bild Typus Geometriae. Eine Matrone, gar nicht so hübsch, wie die Musik, hält in der linken Hand ein geometrisches Quadrat, in der rechten einen Zirkel, vor ihr ein Faß mit Visierstabe längs darüber, im Hintergrund ein Schiff mit Rudern.«

mysterium durch die Gestalt des Dreiecks zu symbolisieren, ist uralt. Plutarch berichtet, daß schon die Ägypter die Natur des Weltalls unter dem Bilde des »schönsten Dreiecks« gedacht haben, und Platon brauchte in seiner Schrift vom Staate dasselbe Bild, da er ein Gemälde des Ehestandes entwirft: das Dreieck enthalte eine senkrechte Seite von 3, eine Basis von 4 und eine Hypotenuse von 5 Teilen. Man könne nun die Senkrechte mit dem Männchen, die Basis mit dem Weibchen, die Hypotenuse mit dem aus beiden Geborenen vergleichen und somit den Osiris als Ursprung, die Isis als Empfängnis und den Horus als Erzeugnis denken (Plutarch, De Iside et Osiride, 56).[1] Von besonderem geheimen Sinne waren im Altertume die Sternpolygone, der sich — zum Teil verwischt — bis in die Gegenwart erhalten hat. So findet man noch heute das Sternfünfeck als Symbol der Gastfreundschaft an Wirtsschildern auf dem Lande, als Drudenfuß und Glückszeichen, Überbleibsel des pythagoräischen Erkennungszeichens, des Pentagramms, das auf Briefen als Gesundheitswunsch angebracht wurde. Noch am Ausgange des achtzehnten Jahrhunderts sollen nach Kaestner[2] bei einem Geburtsfeste der russischen Kaiserin die anwesenden Ärzte an einer fünfeckigen Tafel, als dem Symbol der Gesundheit, gespeist haben.

Der geheimnisvolle Zusammenhang zwischen Sexualtrieb und mathematischer Forschung ist auch der Gegenwart nicht fremd. In Multatulis Briefen[3] findet sich folgende Stelle: »Ich hoffe, ich hoffe, eine vereinfachte Methode für die Trigonometrie zu finden. Alle Schüler werden mir dankbar sein. Ich habe noch viele andere Dinge von dieser Art zu untersuchen. Es ist herrliche Poesie, das Aufheben des keuschen Gewandes der Natur, das Suchen nach ihren Formen, das Forschen nach ihren Verhältnissen, das Betasten ihrer Gestalt, das Eindringen in die Gebärmutter der Wahrheit. Siehe da die Wollust der Mathematik!«

Wer kann angesichts solcher Enthüllungen menschlichen Fühlens und Sinnens daran zweifeln, daß jedes Produkt der Geistestätigkeit auf dem Wege der Verdrängung und äußerster Sublimierung sich gestaltet? Oft liegt dieser Entwicklungsgang so klar zutage, daß der psychoanalytischer Forschung Unkundige überrascht und bestürzt zugleich die neue Erkenntnis abwehrt, indes der im Ablauf seelischen Geschehens Erfahrene bloß die Bestätigung dessen sieht, was ihm längst bekannt. Öfters aber noch bleibt es dem oberflächlichen Blick versagt, die Beziehungen zwischen Erotik und geistiger Arbeit in ihrer Entstellung und Verhüllung auch nur zu ahnen, denn die Schleier, unter denen die Wissenschaft ihre Geheimnisse verbirgt, sind dicht und für ihn undurchdringlich.

---

[1] Zitiert in Cantor, l. c. I, p. 157.

[2] Kaestner, l. c. Bd. III, p. 248.

[3] Multatulis Briefe, herausgegeben von W. Spohr, 2 Bände, p. 73.

□ □ □

-1/ ✓ Z 42 p

Inhalt des ersten Heftes.

BUCHDRUCKEREI CARL FROMME, GES. M. B. H. IN WIEN.